



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS COLEGIO DE FILOSOFÍA

“EL CONCEPTO DE LO CÓMICO DENTRO
DEL PENSAMIENTO BERGSONIANO”

TESIS

PRESENTADA COMO REQUISITO PARA
OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIATURA
EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

EMMANUEL TEPAL CALVARIO

ASESORA:

MTRA. CLAUDIA TAME DOMÍNGUEZ

PUEBLA, PUE.

NOVIEMBRE 2016

A Juana E., Luis D., y Rocko

Por su Comprensión, Amor y Tiempo.

Índice

Introducción.....	5
Breve nota introductoria al capítulo primero.....	10
Capítulo I	
El bergsonismo frente al determinismo: la vida espiritual desde los datos inmediatos de la conciencia.....	11
I.I <i>Solidificación</i> de la realidad mediante la razón.....	12
I.II La confusión de la <i>cualidad</i> con la <i>cantidad</i> en los estados de conciencia.....	25
I.II.I Breve sendero de la modernidad al positivismo espiritual.....	25
I.II.II Inteligencia (materia) e intuición (duración). Hacia la <i>confusión</i> de la cualidad con la cantidad desde el bergsonismo.....	35
I.III Los dos planos de la realidad: <i>extensión</i> y <i>duración</i>	43
I.IV La experiencia del <i>tiempo externo</i> y el <i>tiempo interno</i>	52
I.V La libertad en el bergsonismo.....	75
Breve nota introductoria al capítulo segundo.....	105
Capítulo II	
El hombre como pensamiento y acción.....	106
II.I Percepción y Recuerdo en el bergsonismo.....	108
II.I.I Percepción.....	108
II.I.II Recuerdo.....	119
II.II La memoria.....	123

II.II.I Teoría del reconocimiento y formas de la memoria.....	129
II.II.II. La acción como atención a la vida presente.....	135
Breve nota introductoria al capítulo tercero.....	148
Capítulo III	
La risa y lo cómico.....	149
III.I El concepto de lo cómico bergsoniano.....	153
III.II La comicidad, los dos planos de la realidad y la atención a la vida.....	160
III.III Principales direcciones del concepto de lo cómico.....	166
Conclusión.....	174
Bibliografía.....	178

Introducción

Breve esbozo: contexto intelectual y vida

Henri Bergson (1859-1941) filósofo francés al cual le tocó vivir una fuerte escisión entre las construcciones filosóficas, científicas y la realidad *vital, concreta*, de la que emergían o intentaban suprimir aquellas; una escisión que caracteriza propiamente al siglo XIX. El tiempo de Bergson está marcadamente influido por el racionalismo y el materialismo.

Por una parte, un racionalismo pretendiendo subsumir y explicar, como fundamentar, el conocimiento de las cosas o, mejor dicho *fenómenos*, desde la razón; aún se iría más lejos respecto a una forma particular de aquel: el racionalismo crítico que llegaría a eliminar toda aspiración a afirmar la existencia de cosas independientes (realismo ingenuo) como la posibilidad de conocerlas en sí, limitando y ordenando los objetos de la experiencia (o el mundo fenoménico) bajo esquemas y categorías de la razón. Por otra parte, un materialismo intentando disolver al hombre entre las cosas, confiando ciegamente en que la materia tiene “fuerzas ocultas” de donde salen las cosas mismas, inclusive las ideas y el pensamiento. Además de estas dos corrientes de pensamiento, puede referirse el idealismo alemán –puntualmente Hegel- que también tendría una notable influencia. La identificación de la realidad con el pensamiento llegaba a indicar que aquella era la objetivación del pensamiento mismo, no establecía, dejaba fuera, una consideración de la realidad como algo vivo y sobre todo propio del hombre real y concreto.

Cabe recordar otros factores influyentes en el contexto del cual levantaría la voz el bergsonismo. El positivismo decimonónico se encontraba en su álgido momento (s. XIX) como el desarrollo de las ciencias naturales y el advenimiento de la sociología bajo la consideración de que sólo con datos positivos, hechos “concretos”, que pueden cuantificarse, pueden establecerse predicciones (conocimiento) como la posibilidad de experimentar a través de aquellas mismas. El evolucionismo de Spencer –que influiría a Bergson en su juventud- aparecería bajo un rasgo determinista y finalista debido a su pretensión por reconstruir la evolución de una manera fragmentaria; Bergson señalaría tal fragmentación como una tendencia a inmovilizar la evolución, o sea, tratarla como una cosa

estática y no considerarla en su continuo movimiento. Bergson terminaría por separarse de Spencer en su obra *La evolución creadora* (1907).

Las anteriores posturas de orden racionalista, idealistas, científicas, positivistas, socio-deterministas, de fondo, no permitían el contacto con la *realidad*, que a los ojos de Bergson sería una realidad en continuo movimiento, no se trataría de un mero pedazo de ella, sea como un hecho o como un fenómeno al servicio únicamente de la razón. Bergson plantearía la posibilidad de “tocar” la realidad a través de la *intuición*. Con ello, trataría de recuperar la plenitud de la realidad que las cadenas de la razón y sus diversas manifestaciones (criticismo, idealismo, científicismo,...) acotaban. Pronto vería Bergson que el contacto con la plenitud de la realidad, mediante sus trabajos psicológicos con los datos inmediatos dados en la conciencia como sus reflexiones sobre el trabajo de la biología, le permitiría dar cuenta de la vida del espíritu que la razón había pretendido dejar a un lado, o subsumirla a ella misma.

A decir verdad, la vida académica de Bergson estuvo impregnada tanto de ciencia, y sus respectivos avances, como de Filosofía. Los primeros estudios de Bergson estuvieron orientados al ámbito científico, puntualmente al de las matemáticas. Su orientación a las ciencias era indudable, específicamente a las Matemáticas Elementales, que fueron sus estudios en su segunda etapa de Bachillerato en el *Lycée Condorcet* (1868-1878). No obstante, ante los umbrales de una carrera científica sin dificultad alguna, Bergson optaría por preparar el Concurso para entrar a la Escuela Normal Superior en Letras. Al término de sus Estudios Superiores (1881), saliendo como *Agrégé* (catedrático), comienza a dar clases de Filosofía en el *Lycée* para varones de Angers. En 1883 Bergson es aceptado en el *Lycée Blaise Pascal de Clermont Ferrand*. Un año después, 1884, es invitado a dar conferencias en el Palacio de las Facultades del liceo; conferencias que atraerían a un sinnúmero de oyentes. Ya desde esos momentos no sólo su conocimiento le brindaría reputación, también la originalidad de su trabajo y la manera misma de impartir sus conferencias. *La risa ¿De qué se ríe uno? ¿Por qué se ríe uno?*, sería más que la conferencia, el antecedente, de su pequeña obra *La risa* que sería publicada más tarde en 1900.¹

¹ Ver a detalle en Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*. México, FCE, 1968. Los dos siguientes párrafos también se basan en la obra referida.

En 1890 es nombrado profesor de Filosofía y Retórica Superior en el *Lycée Henri IV*. Hacia 1900 Bergson pasa a ser Maestro de Conferencias en la Escuela Nacional Superior de la calle Ulm. Posteriormente pasa a ser profesor del Colegio de Francia. En 1911 realizaría un giro de conferencias por Inglaterra, dos años después sería invitado a la universidad Columbia de Nueva York. En 1913, Bergson sería presidente de la Sociedad para Investigación Psíquica de Londres. Para 1922 sería igualmente presidente pero de la Comisión Internacional de Cooperación Intelectual (CICI, la cual podría considerarse como el antecedente de la UNESCO). Ya en 1927 recibiría el premio Nobel de literatura. No obstante, desde 1924 la enfermedad (el reumatismo agudo lo visitaría primero, posteriormente la congestión pulmonar, luego la septicemia se le agregaría a su reumatismo) lo llevaría a ir renunciando a sus labores, permitiéndole, por otra parte, ir diseñando su última obra (*Las dos fuentes de la moral y la religión* de 1932), como ejercer influencia con sus discípulos más allegados (Le Roy, Jankélévitch, Chevalier,...) y, en último momento, esperar el pronto fin de su vida.

En el ámbito socio-político Bergson sería testigo, y de cierta forma participaría en ella de manera diplomática en busca de acuerdos con E.U., entre otros asuntos de índole parecida, de la Primera Guerra Mundial, del periodo de entreguerras y parte de la Segunda Gran Guerra. Estos acontecimientos, indudablemente, influirían en el desarrollo de su pensamiento, que responderá como se puede vislumbrar al momento intelectual y socio-político que le toco vivir.

Del presente trabajo

El acercamiento con la vida del espíritu, mediante la intuición, marca la postura antiintelectualista del bergsonismo, no obstante, dicho acercamiento no desecha rotundamente el trabajo del intelecto; en realidad, intuición e intelecto trabajaran a la par en la postura bergsoniana: la intuición rompiendo los esquemas de la razón y la razón traduciendo y enriqueciendo su trabajo con los descubrimientos de la intuición; la *coexistencia* de ambos elementos irá dando cuenta de que el espíritu no está separado de la materia aunque, es importante decirlo, no se derivan uno del otro. Así, espíritu y materia aparecen como dos polos extremos de la realidad. El dualismo bergsonismo aparecerá como la filosofía de los dos planos de la realidad que apunta al continuo movimiento de lo

vital por debajo de lo estático o esquemático; esto expresado en la *tensión* de pares de conceptos como cantidad/cualidad, espacio/tiempo o duración, percepción/recuerdo, memoria-hábito/memoria-pura, inteligencia/instinto, estático/dinámico, lo cerrado/lo abierto. No obstante, debe hacerse hincapié respecto a la distinción en la relación de los dos planos de la realidad sin llegar a confundirlos, pues el hacer esto último, a consideración de Bergson con relación al asunto a tratar en este trabajo, será la causa de lo *cómico* (una percepción difusa de lo mecánico inserto en lo flexible, de lo rígido sobre lo vital), mientras que la aclaración o distinción de tal confusión será facilitada mediante la *risa*. Y si bien, la risa surge en sociedad, ésta, desde el bergsonismo, tendrá una función correctiva respecto al automatismo o distracción de los individuos en la vida con los otros.

El *Ensayo sobre la risa* (1900) trae consigo latentemente el continuo pensamiento bergsoniano; en este sentido, La risa no se limita a ser una pequeña obra con tintes estéticos-literarios, contiene elementos (de obras bergsonianas previas) que encuentran un posible despliegue en la comicidad propuesta por Bergson. La cuestión de la comicidad alcanza una dimensión profunda y nutrida debido al desarrollo-vinculación que encuentran en ella términos como el tiempo, la conciencia, la duración, la libertad. Además, la significación de la risa –vía lo cómico- logra ubicar a la risa y lo cómico mismo en el plano social: así la risa y lo cómico aparte del efecto risible que producen, preparan (posibilitan) de continuo la acción libre de la personalidad en lo social.

De lo anterior, se explicita lo siguiente. El presente trabajo busca dimensionar la importancia de lo *cómico* y la *risa* dentro del bergsonismo. Para ello se toman como ejes tres obras de aquel (aunque se harán alusión a otras más): *La risa* (1900), enriqueciéndola con sus dos primeras obras *Los datos inmediatos de la conciencia* (1888) y *Materia y memoria* (1896). Con la obra de 1888 el concepto de lo cómico se enriquecerá con la cuestión de la libertad considerada desde los estados libres de la conciencia, mientras que con la publicación de 1896 lo cómico se reforzará respecto a: 1) el tema del pensamiento y la materia, 2) la consideración de que tanto el pensamiento como el espíritu es un vivo movimiento y 3) la acción del hombre responde a un interés presente y continuo sobre la vida (atención a la vida). Así la transposición de lo rígido sobre lo vital –carácter esencial de lo cómico bergsoniano- se nutre de la libertad y la atención a la vida (lo vital) frente a

todo aquel trabajo solidificador de la realidad por parte del intelecto o la automatización de la costumbre o el desinterés (lo rígido); evidentemente, surgirán términos que serán de gran apoyo a lo largo del trabajo, tales como la duración, el tiempo, la memoria, la rigidez o lo sólido, entre otros. A su vez, al inicio y final de cada capítulo del trabajo trae consigo una pequeña nota introductoria y su respectiva conclusión y vinculación al siguiente apartado, cuidando, en la medida de lo posible su relación.

Finalmente, ante la muy posible duda-pragmática “¿para qué esta profundización de la comicidad bergsoniana?” En primer momento para, justamente, dimensionar la importancia que tiene en el pensamiento bergsoniano (es la obra –La risa– que presenta aspectos sintetizados de sus dos primeras e importantes libros; además se engrosa más con el aspecto *creador* de la *Evolución creadora* -1907- y puede tener o ser factor a considerar en el gradual paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta, delineadas en *Las dos fuentes* -1932-; estas dos últimas publicaciones no se analizan por completo, no obstante, la comicidad puede nutrirse y “aplicarse” en tales obras. Esto implica, la realización de posteriores investigaciones respecto al tema).

En segundo momento, para considerar el aspecto social de lo cómico, el cual puede dar cuenta de la ambivalencia que implica el mismo concepto, que por una parte señala un desinterés o una distracción de los individuos respecto a la vida en sociedad y, por otra parte, permite la posible corrección de tal desinterés a través de la función social que cumple la risa; las implicaciones sociales pueden delinearse desde casos particulares o concretos (caricaturas políticas, comedias, etc.), lo cual implica, nuevamente, posteriores investigaciones desde la relación entre la comicidad (y sus variantes) y la sociedad. Y, en tercer momento, para establecer a lo cómico bergsoniano como cierto marco teórico para investigaciones futuras, delineando la importancia y posible vigencia del bergsonismo en la actualidad (sea en términos filosóficos, sociales-políticos, éticos-morales, etc.); esto se enuncia en la conclusión del presente trabajo. Hasta aquí las palabras de presentación.

*

*

*

Breve nota introductoria al capítulo primero

Este primer capítulo busca introducir implícitamente la tesis central de lo cómico en el pensamiento bergsoniano: la transposición de lo *rígido* sobre lo *dinámico*. Una introducción que no parte de *La risa* (1900), debido a que se pretende, en la medida de lo posible, referir los términos relacionados, o implicados, que terminan por dar fuerza y amplitud ha dicho concepto.

Partimos del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1888) como del trabajo bergsoniano frente a un mundo invadido por el rigor científico, un mundo adorador de la exactitud y el número, del dato positivo y el progreso; un trabajo que no trata ilusoriamente de negar lo ya realizado por las ciencias y el desarrollo espiritual del ser humano a través de su estancia, sino de afirmar aquello que de entrada no puede quedar atrapado en las redes del número, de la determinación, de la causalidad: *la libertad* (como la conexión de términos implicados: duración-tiempo-conciencia) o en términos generales *lo cualitativo*. El bergsonismo levanta así su voz frente a los anhelos positivos, intelectuales, por cuantificar, y por ende, manipularlo todo.

La defensa bergsoniana de la libertad es una invitación a experimentarla y experimentarse así mismo contemporáneo a ella; una invitación a dejar de confundir lo cuantitativo por lo cualitativo. Confusión que llega a incubarse en las imágenes sugeridas por el concepto de lo cómico (como se verá en el tercer capítulo) y que, luego de aclarar la confusión por la conciencia atenta, adquiere una significación, como un compromiso, personal y colectiva frente a *lo establecido*.

Capítulo I

El bergsonismo frente al determinismo: la vida espiritual desde los datos inmediatos de la conciencia

Abandonando el punto de vista externo, por el que las cosas aparecen como realidades fijas y limitadas, para entrar en lo más profundo de nosotros mismos y captar, si es posible, nuestro ser en su origen, descubrimos que la libertad es una potencia infinita. Tenemos la sensación de ese poder cada vez que actuamos verdaderamente.

Boutroux

El pensamiento de Henri Louis Bergson (1859-1941) alude a un espiritualismo que mantiene y defiende la irreductibilidad de la conciencia, y de la libertad, a través de una mirada *interior inmediata*, frente al excesivo uso de la razón como del intelecto durante los siglos XVII y XVIII, con antecedentes importantes desde el Renacimiento. Frente al espíritu moderno Bergson bien podría ser considerado poeta, literario, místico, pero no un filósofo “serio”, ni mucho menos científico alguno. En sentido contrario, Bergson introduce la *intuición* por encima del concepto frente a la Filosofía moderna; se trata de una intuición entendida como *conciencia inmediata o percepción directa de la realidad*, la cual le permite a Bergson dar con un dualismo (y un irracionalismo secundario, casi involuntario) orientado a la invitación de un quehacer *honesto* tanto filosófico como científico, así como a una mejora de la vida social.

Detrás de la “prosa” bergsoniana se encuentra un tremendo optimismo respecto a la reorientación del espíritu humano, consecuencia de una postura crítica frente a los resultados del pensamiento moderno. Respecto a la ciencia, Bergson no la niega, al contrario la acepta pero remarca que ella brinda de la realidad una parte, una realidad incompleta y fragmentada, debido al empleo de símbolos artificiales con los cuales únicamente aprehende un segmento de lo real. De estas construcciones artificiales de la ciencia Bergson se separaría ya desde sus estudios preparatorios pero no por ello sentiría antipatía por la ciencia, la técnica, el intelecto, al contrario llegaría a reconocer su importante función práctica y social para la humanidad.² El bergsonismo no cae en una

²Ver una obra bibliográfica y que toca puntos importantes del bergsonismo en Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*. México, FCE, 1968.

mera postura irracional por el simple hecho de darle peso a la intuición, juzgarlo de esta manera sería demasiado banal y prejuicioso, *demasiado moderno*, antes bien sugiere un doble movimiento entre intuición y razón, su coexistencia mutua; movimiento complementario en pos de un continuo y pleno desarrollo del espíritu humano.

Por lo demás, las posturas anteriores muy frecuentemente surgen a lo largo de las obras de Bergson (no es extraño que sean la base del bergsonismo) aludiendo y acompañando a la cuestión correspondiente en turno; además, no crean un edificio sistemático ni una escalera jerárquica de conceptos, antes bien refieren a un *continuo movimiento* que va asemejando o coimplicando conceptos como *duración, impulso vital, memoria, intuición*, entre otros, que ayudan a comprender a dicho pensamiento como las necesidades (psicológicas, epistemológicas, sociales, religiosas, políticas) a las cuales respondía en su momento. Para esto se necesita echar un vistazo a la *sólida* pared con la que el bergsonismo se ponía de frente.

* * *

I.I Solidificación de la realidad mediante la razón

...la inteligencia especulativa que, para satisfacer sus gustos de mecánica, logicizaría de buen grado toda nuestra vida: se diría que a fuerza de buscar por doquier el orden de fabricación, el orden de técnica, el orden "útil", su inercia constitucional la ha llevado a reconstituirla inclusive cuando es demasiado tarde.

Jankélévitch, Henri Bergson

Los dos siglos posteriores al Renacimiento conformaron el lugar y tiempo idóneo para el desarrollo y empleo de la razón hasta sus últimas posibilidades como consecuencias. No obstante el antecedente del Renacimiento fue sumamente importante para el despliegue del nuevo espíritu de la humanidad; dicho periodo representó la antesala del conocido *pensamiento moderno*. De manera general el aporte del Renacimiento tiene que ver mucho por su significación cultural. Este momento histórico de la humanidad se caracterizó por su

oposición tanto a la cultura y el principio de autoridad medieval, esto en el orden sociopolítico y religioso, en el plano filosófico la oposición fue expresamente hacia el aristotelismo, puntualmente a la escolástica aristotélica.³ Este periodo concebía poco a poco la sustitución de la física (cualitativa) y la metafísica (arropada por la teología) por una física de orden cuantitativo y matemático, además de otros temas inclinados a la teoría del conocimiento, psicología, arte y algunos más.

La consideración fundamental del movimiento renacentista era el descubrimiento del hombre por el hombre, el cual no tardaría en ir contra toda autoridad social, filosófica y religiosa establecida durante más de diez siglos. Así, en el Renacimiento el hombre adquiere una independencia y libertad que lo conduce en última instancia a posicionarse frente a la autoridad pasada; el hombre al ir soltándose del dominio de la teología se quedaba sin la iluminación trascendente porque se fue dando cuenta de que podía, y necesitaba, emplear una *luz* que le fuese propia. Por tal motivo, la luz de los cielos que guiaba anteriormente a los hombres mediante revelaciones o aspectos místicos (nunca con una iluminación directa debido al potencial peligro de *cegarlos*) terminaba por remplazarse por la luz de la tierra, propia de los hombres, una luz identificada con la razón, que terminaría por alumbrar y conocer la naturaleza.⁴ En este sentido “oponerse al principio de autoridad significaba buscar el fundamento de la vida y del pensamiento humano en la pura esencia formal de la razón.”⁵

Por otra parte, la etapa renacentista se daba cuenta de que el sistema de valores que se imponían a los hombres tenía un matiz de fuerzas naturales y divinas, lo cual les daba

³ La escolástica tenía una concepción metafísica de la materia; pura indeterminación amorfa (concepción “parecida” a la materia pura bergsoniana ver Capítulo I y IV de *Materia y Memoria* [1896]); además tenía en cuenta las *formas* como el principio anímico y explicativo de las cosas, debido a su unión con la materia que terminaba por determinarla (la modernidad separaría espíritu y materia debido a su independencia recíproca, paso necesario para concebir y conocer ordenadamente el mundo); y veía el movimiento como cambio en el modo de ser al modo aristotélico.

⁴ Aunque el interés e influencia de esta luz divina no desaparecía por completo, más bien adquiriría rasgos y aspectos propiciados por la razón (deísmo, religión natural, etc.); en momentos posteriores al pensamiento moderno el interés por un pensamiento religioso, o mejor dicho, místico se pronunciaría, con sus debidos matices e intereses; el caso mismo de Bergson en su última obra *Las Dos Fuentes...* ejemplifica esto. Ver Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Argentina, Editorial Sudamericana Buenos Aires, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición, 1962.

⁵ Xirau, J. “Descartes y el idealismo subjetivista moderno” en *Obras completas*. Tomo III, Vol. 1. España, Coedición Fundación Caja Madrid, Anthropos Editorial, 2000, p. 81.

una realidad objetiva (pero trascendente) que sometía a lo humano; no obstante era tiempo de que aquellos valores (políticos, morales, sociales, religiosos) perdieran su fuerza “natural” y “divina”, para poder abrir paso al *espíritu humano como creador* de toda cultura. El hecho de que los intermediarios divinos desapareciesen implicaba que el hombre se quedara frente a la naturaleza con su capacidad creadora guiada bajo su razón; así se terminaría por dar una nueva *figura del mundo* en donde el hombre se posicionaba con su razón (sus métodos, ciencias, técnica, y lo demás que derive de aquella) en el centro del cosmos haciendo frente a la naturaleza y sociedad.⁶ Así pues, el Renacimiento del hombre se afirma en su reconstrucción y conocimiento de la realidad partiendo de la naturaleza (con dirección de su razón), como en su configuración social entre hombres sin intermediarios o imposiciones divinas, a fin de cuentas esto apunta ya al humanismo y naturalismo propios de la época renacentista.

El humanismo renacentista se extendía en las diversas esferas de la cultura bajo la característica de *creación*, o mejor dicho de *re-creación*, debido a que ésta provenía ahora de los hombres; una segunda creación desde lo terrenal. Una de esas esferas que el Renacimiento había alumbrado, y la cual importa en este momento sin menospreciar evidentemente las demás, era el ámbito científico. En dicha época surge nuevamente un espíritu teórico abocado al conocimiento de la verdad mediante la orientación de la ciencia. La naturaleza deja de descasar sobre realidades místicas, que en apariencia la explicaban, para pasar a ser el gran libro de donde los hombres no sólo se limitan a contemplar sino a conocer. En este sentido, el hombre, libre de toda autoridad o “prejuicio”, se enfrenta a la naturaleza sólo con su razón. Propiciándose así, la *emancipación* del hombre respecto a la naturaleza.

Con esta emancipación, la ciencia de la naturaleza pronto adquiriría un rasgo netamente matemático que le permitiría al hombre tener poder de dominación de casi toda la realidad. Frente a esto, la omnipotencia divina comenzaba a volverse manca, y las plegarias y rezos pronto se tornarían o, mejor dicho, serían suplidos por ejercicios de medición y experimentación, dejando por sentado el ejercicio casi omnipotente de la razón.

⁶“Figura del mundo” como Villoro la comprende: la manera en cómo se posiciona el hombre frente al cosmos natural y social. Ver a detalle en Villoro, L. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 13-75

El lugar de las plegarias y rezos llegaron a ocuparlo las matemáticas y la física. Las “oraciones” y “fe” en la razón señalarían una incipiente devoción a aquella⁷ debido a su poder de simplificación y reorganización, de experimentación y cuantificación del cosmos. No tardaría pues en que la *cosa pensante* retomara a su lugar privilegiado en el orden de la realidad, volviendo a estar en el centro del mundo por su desarrollo espiritual con base en la razón; marcando un regreso, luego de que el pensamiento copernicano lo había quitado momentáneamente. Asentándose, a fin de cuentas, la afirmación e impulso de un antropomorfismo basado en la razón en la nueva era.

El hecho de echar abajo la autoridad del Medioevo traía consigo una cuestión referente al *sustento* de lo que se dice conocer ¿quién o qué sustentaría esta segunda creación? Una orientación adecuada de la razón frente a la naturaleza se concebía como asunto fundamental; dicha orientación se materializaría en el establecimiento de un *método seguro* que validara el conocimiento y justificara sus construcciones. La iluminación divina era un golpe inmediato que no necesitaba demostración alguna, sin embargo la razón, por seguridad de su propio ejercicio, concebía que la certeza del conocimiento de la realidad no debía basarse en una luz trascendente, inmediata, que enmudeciera todo tipo de cuestionamiento y explicación adecuada a la facultad humana, por lo cual la instauración de pasos o reglas, que posibilitasen a toda inteligencia conocer la realidad, se erigía como elemento indisociable en el acompañamiento del despliegue “correcto” del uso de la razón. Con esto el *Organon* aristotélico, el silogismo, base de la ciencia medieval, se veía rebasado, debido a que la ampliación de la experiencia no se conformaba con meras demostraciones que no añadían saberes ni mucho menos daban pauta a descubrir nuevas realidades; además de que a esto se le añadía un misticismo metafórico que se limitaba a entrever cualidades misteriosas en la naturaleza.⁸ El posicionamiento del hombre frente a la naturaleza reconocía la exigencia de un *método* que no tardaría en adquirir un cuerpo y características primordiales: deductivo, sintético, constructivo; con el cual vendría el

⁷Incluso tiempo después el kantismo, por ejemplo, bajo la sobriedad que lo distingue, llegaría a proclamar una *religión natural*, anclada obviamente en la Razón. Apoyo infalible para responder la pregunta sobre *¿qué me está permitido esperar?* Ver, Kant. *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid, Alianza, Traductor Felipe Martínez Marzoa, 2da edición, 1981.

⁸ Romero, J. *La Edad Media*. México, FCE, 1995, pp. 115-128.

descubrimiento de nuevas realidades y posibilitaría la ampliación del contenido del pensamiento, algo que el tradicional organon y la revelación no podían brindar más.

Podemos decir, por lo mencionado previamente, que el momento renacentista del hombre intenta sobrepasar a toda autoridad de los tiempos medios, su luz racional, acompañada de pasos que la orientan en su ejercicio, encuentra además un asidero sumamente *sólido* en las matemáticas y la física. La física cualitativa escolástica de corte mística y fantástica, dado su infecundidad frente al nuevo desarrollo espiritual, sería con prontitud abandonada y reemplazada por una física matemática que conduciría a la implementación del *reino del hombre* sobre la naturaleza tal como Bacon lo vislumbraba. Así, la matemática y la física llegaron a “descubrir” (por no decir *construir*) en la naturaleza números, relaciones y medidas: todo un *orden cuantificable* que terminaría por ser el soporte *duro y confiable* de aquel reino.

La inquietud y luz renacentista llegaría pronto a consolidarse en el pensamiento de algunas figuras como Bacon o Descartes (sin descartar o menospreciar otras figuras, éstos son tomados como ejemplo únicamente) y con ello, dicho pensamiento llegaría a desplegarse sólidamente portando la bandera de un tiempo y espíritu nuevo: *el moderno*.

El *padre de la ciencia* y el pensamiento tomado como *punto de partida de la modernidad*⁹ tenían en cuenta que la razón era el *instrumento* de conocimiento fundamental, el cual debía recorrer el camino correcto (asentando con esto la necesidad *metodológica*). Dicho método,¹⁰ en pocas palabras, garantizaría la consecución de la verdad en las ciencias a través de la posibilidad del conocimiento. El *Novum Organon* (experimental) baconiano estaba dirigido a la sujeción de la naturaleza mediante el espíritu humano, a dominarla a través de una experiencia apegada a un método. Este método hace frente tanto a una metafísica dogmática como a un empirismo puro que cogía materia y no la trabajaba. Ciertamente es que Bacon abre paso al desarrollo del quehacer científico pero esto no implica que su pensamiento se encontrara totalmente libre de la tradición anterior.

⁹ Referencias indirectas y tradicionales que se tienen tanto de Bacon como de Descartes respectivamente.

¹⁰ En Descartes el *Método* (1637) busca la conducción de la razón, en Bacon el *Novum Organon* (1620) la conducción y corrección del entendimiento, aquel quiere dar con las *naturalezas simples* o *verdades últimas* y éste con las formas o *naturas* de las cosas. En general el *método* implica la descomposición de los fenómenos en sus elementos *más* simples y recomponerlos nuevamente, o sea, es un proceso de lo analítico a lo sintético.

Todavía Bacon se inclinaba por descubrir la forma de las cosas, su naturaleza actuante (*natura naturans*), por ello identificaba tal forma con la ley, una “ley substancial y esencial que recuerda las propiedades y esencias escolásticas”.¹¹ Pero, en no mucho tiempo, la ciencia se llegaría a concebir necesariamente separada de prejuicios metafísicos y teológicos; por el momento, el aporte baconiano sería fundamental para el desarrollo científico, tanto que tiempo después llegaría a reconocerlo el mismo Comte.

Por lo demás, el antropocentrismo esbozado en el Renacimiento se establece en el pensamiento moderno y se impulsa por la facultad exquisita que le pertenece y de la cual hace uso primordial el hombre. El desdoblamiento de la razón se dio tanto en el ámbito abstracto como práctico, esto puede notarse en Descartes como en Bacon.¹² Descartes subsume la realidad (mediante una intuición intelectual) al *cogito*, afirmando la presencia del *sujeto* y su pensamiento (la existencia de las cosas sólo se deriva de aquel pensamiento): a través de la luz natural de la razón se conoce la realidad, lo demás es ilusorio. No obstante, el criterio cartesiano de verdad de todo conocimiento en el fondo es la existencia de Dios; Bacon se separa de este criterio y busca validar el conocimiento desde la ciencia misma, mediante la articulación de la inducción (de lo particular a lo general –axiomas–) y de la deducción (de lo general a lo particular pero de manera experimental). La orientación de inducción-deducción baconiano remite a un proceso de verificación experimental, que constata fácticamente la adecuación pensamiento-realidad (criterio tradicional de verdad). Así, en Bacon la ciencia alcanza cierta autonomía en la medida que se da una separación del nivel epistemológico respecto del ontológico (unido aun en Descartes). Por esto, el conocimiento es sólo de la naturaleza y se limita a ella. Y este límite permite al hombre *manipularla, tener poder sobre ella*. A fin de cuentas, esto indicó la orientación de la razón a abarcar la totalidad de lo real y posteriormente abrió otro camino con rumbo al conocimiento de la realidad mediante un trato empírico-racional como teórico-práctico (que es lo que nos interesa por el momento).

¹¹ Xirau, J. *op. cit.*, pp. 85-91.

¹² Independientemente de las “etiquetas” que puedan atribuírseles a cada pensador, uno como subjetivista, el otro como empirista, se reconoce el gran aporte de cada uno hacia el desarrollo espiritual de la humanidad; uno más inclinado al plano teórico-filosófico, el otro al plano científico-experimental. Las “tradicionales” oposiciones entre ambos pueden repensarse sanamente en Lapoujade Noel, M. *Los sistemas de Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras. Dirección de Fomento Editorial, 2002.

Por otra parte, no debe olvidarse que este desdoblamiento de la razón fue en gran medida posible gracias a las matemáticas; pues se consideraba la posibilidad y certeza del conocimiento de la realidad íntimamente relacionada con las matemáticas, ciencia de los objetos más simples y generales.¹³ El sostenimiento en las matemáticas posibilitaría al pensamiento *solidificar* la realidad, para que cómodamente la dividiese, analizase, midiese, conociese. La emancipación del sujeto con respecto a la naturaleza no implicaba una separación radical de ambas partes (sujeto/naturaleza) que las mantuviese ajenas por igual. Su conexión era vía el pensamiento o la reciente facultad predominante. No obstante, tal conexión se apoyaría en una *concepción cuantificable de la realidad a través del número y la medida*. La razón y la naturaleza se unen con seguridad, sin mezclarse ni confundirse, en las matemáticas. Ya desde el Renacimiento se pretendía demostrar el valor matemático del universo que llevaría en poco tiempo a la reducción de todo fenómeno a la medida y el número. Esto era una consecuencia natural de la *consideración ontológica de las matemáticas*; estimación situada ya con anterioridad en Demócrito, Pitágoras, Platón, incluidos los físicos del Renacimiento entre otros pensadores. Tal consideración ve a las matemáticas como la parte constitutiva de las cosas. En este sentido, las matemáticas expresan la naturaleza, y su expresión alcanza una profundidad aún mayor: *la naturaleza es matemática*. Así pues, la estructura de la realidad necesariamente es matemática y para dar cuenta de ella la única vía, lógicamente, son las matemáticas mismas. De esto viene el privilegio del número y lo cuantificable termina posicionándose tan cómodamente para la dominación de la realidad.

Además del carácter ontológico de las matemáticas también se consideró su *operatividad epistemológica*. El hecho de que las matemáticas se estimasen como vía privilegiada para el conocimiento y dominio de la naturaleza conllevaba, implícitamente, a tener en cuenta su papel epistemológico en dicho conocimiento y dominio; no reparar en su carácter operativo sería dejarlas tan abstractas y ajenas para la manipulación de la realidad. La operatividad epistemológica de las matemáticas pronto se hizo sentir e irrumpir en la concepción científica –física puntualmente- cualitativa de la escolástica. Con una física de carácter matemático el hombre decía adiós a la “investigación” de las formas sustanciales pues ahora de lo que se trataba era del descubrimiento seguro (brindada por el método) de

¹³Xirau, J. *op. cit.*, p. 107

la *estructura cuantitativa de la realidad* en su simpleza y ordenación regular. Si se tiene en cuenta que la naturaleza es matemática entonces el papel epistemológico de aquellas se orienta a mostrar *las relaciones cuantitativas* que son las encargadas de asegurar el conocimiento, a través de la operatividad de magnitudes con sus respectivos resultados “exactos”. Pronto esta operatividad epistemológica-matemática la ciencia la tomaría en el curso de su desarrollo, abriendo paso al descubrimiento de las *leyes de la naturaleza*.

La manipulación de la naturaleza se convirtió en una actividad primordial de la ciencia. Y no era para más, pues después de la emancipación de un largo periodo de sumisión divina, el hombre fue experimentando y afirmando su poder re-creador, al grado de llegar a manifestar con posterioridad una especie de ansiedad por el dominio total de la realidad, incluso del propio hombre sobre el hombre. La manipulación y construcción de esta segunda naturaleza comenzó a realizarse por la experimentación y dominio (tanto en el proceso de experimentación como en la realidad en general) mediante las matemáticas, acompañando a su vez, con posterioridad, a las demás ciencias, principalmente la física, biología y química.

La solidificación de la realidad mediante la razón implicaba justamente el trato de aquella en términos únicamente cuantitativos (matemáticos de fondo), lo cual posibilitaba su dominio y control, como su respectivo conocimiento. En el fondo la solidificación de la realidad responde a que la razón, pero sobre todo el pensamiento o intelecto,¹⁴ trabaja solamente con lo *sólido*, con la *materia*, con lo *estable*, con lo que *puede dividirse y medirse* sin ningún problema, con lo *extenso*. Si se piensa que la realidad toda es posible de solidificarla entonces su respectiva manipulación y conocimiento es algo que debe darse casi naturalmente. Todo se solidifica hasta el movimiento, en cuanto haya *algo* que pueda cuantificarse hay posibilidad de conocerlo. En este sentido, se pretende decir adiós a todo aquello que no pueda medirse, sin antes intentar hacerlo medible –adecuadamente o no– claro está; se decide despedirse de lo *confuso*, de lo *cualitativo*, de aquello que no cuenta como “realidad”, sin que, no obstante, deje de ser parte de aquella. La ciencia no sería ajena a esto.

¹⁴ Una *representación* de la realidad que no es la realidad misma.

En la modernidad, la ciencia dejó de buscar en la realidad causas en tanto substancias y se orientó a indagar *causas en tanto movimiento*, pero un movimiento reducido a medida y número que en el fondo permitió concebir a los cuerpos desde el reposo y choque en el espacio (de orden matemático). Esto consolidaría la *ley de causalidad* a la par de la visión *mecánica* de la realidad entera: sólo existen cuerpos en el espacio desplazándose y determinándose mutuamente. La consecuencia de dicha visión era la imposibilidad de haber ciencia de lo cualitativo pues “lo que está más allá de lo cuantitativamente determinable, la pretendida esencia de las cosas, permanece desconocido para nosotros”¹⁵ y la afirmación de que sólo aquello que sea cuantificable es cognoscible y forma parte de la realidad.¹⁶

Puede asentarse que la orientación de la investigación científica se inclina a la permisibilidad del conocimiento de la realidad a través de magnitudes calculables y su respectiva experimentación. Tal cálculo de la magnitud fue posible por la acción y efectos (choques) constantes y uniformes de los elementos simples en el espacio (esto configuraría el concepto de *ley científica*: relación *constante-universal* en fenómenos que pueden medirse). Pero la cuestión de fondo que se presenta en el cálculo de la magnitud es la *reducción del movimiento y el tiempo al espacio*, que posibilita su infinita división, cuantificación y experimentación. El apoyo en las matemáticas era la base para la solidificación de la realidad, mientras que esta reducción del movimiento y tiempo al espacio explicitaba el trabajo del pensamiento con puros *sólidos*, y su consecuente establecimiento de relaciones e identidades numéricas respecto de los fenómenos de la realidad.

La limitación del movimiento a la medición en el espacio equivale, para la investigación científica, a la mera captación de relaciones matemáticas entre las cosas o fenómenos, o sea, el establecimiento de relaciones cuantitativamente determinables.¹⁷ Esta

¹⁵ Ibídem, p. 89

¹⁶ Esta afirmación corresponde de cierta forma al orden científico; en el orden filosófico terminarían apareciendo afirmaciones aún más contundentes, por ejemplo: todo lo real es racional y todo lo racional es real. Ver Bréhier, E. *Historia de la filosofía*. Tomo II. Siglos XVIII-XX. Madrid, Tecnos, 2002, pp. 342-377.

¹⁷ En el orden filosófico, y desde la mirada bergsoniana, dicha reducción del movimiento al espacio equivaldría a la construcción de conceptos muertos, vacíos: una realidad construida que representa la no-realidad, que es útil para la vida en general aunque potencialmente peligrosa y creadora de “irresolubles” problemas filosóficos (ilusiones y fantasías en el fondo) como la dualidad alma-cuerpo y su extraña

reducción del movimiento era vital para el desarrollo científico pues implicaba la delimitación de todos los fenómenos al movimiento espacial (que permitió a la geometría alcanzar un papel fundamental; y a la física tener una base estable) como el posicionamiento privilegiado de la mecánica en tanto teoría matemática de la realidad restringida al movimiento.¹⁸ Ahora bien, reducir la realidad al movimiento espacial es descomponerla en cosas o partes (en *sólidos*) que la “explican” a través de los resultados de su movimiento: pura descomposición y composición física-matemática en el espacio. En el fondo esto trae la consecución de *identidades* derivadas de las relaciones cuantitativas del movimiento, identidades entre las determinaciones cuantificables y los fenómenos, o sea, la identidad entre el número y la realidad. Respecto a esto Xirau afirma:

La naturaleza es idéntica en todas partes y adquiere en todas ellas idéntica dignidad. Quedan suprimidas las *formas* [cualidades esenciales que explican las cosas]. La naturaleza queda reducida a pura materia inanimada. El choque y el empuje del movimiento bastan para producir la totalidad de los fenómenos. [...] Todo es causalmente determinado con entera necesidad. La naturaleza se resuelve en un mecanismo sin lagunas. No intervienen ya en ella poderes superiores trascendentales, sino que se explica por sí misma.¹⁹

La concepción del orden mecánico de la realidad implicaba la instauración del *reino de las identidades* en el cual lo inextenso o cualitativo se disolvía en la relación e identidad cuantitativa, esto era una consecuencia natural del dominio de la razón matemática sobre la

correspondencia, la tesis asociacionista, la yuxtaposición espacio y tiempo, y la construcción de sistemas filosóficos no hechos a la medida de la realidad en que se vive: denunciando la necesidad de un *esfuerzo intelectual* basado en la relación intuición-razón en pos de lograr una precisión real para el quehacer filosófico. Ver a detalle Copleston, F. *Historia de la Filosofía*. Vol. IX. Barcelona, Ariel, 1975, pp. 179-212. Bergson, H. “Pensamiento y movimiento” en *Obras escogidas*. México, Aguilar, Traductor J. Antonio Miguez, 1959, pp. 931-1012. Bergson, *La filosofía de Claudio Bernard*, op, cit, pp. 1117-1124.

¹⁸ Por ejemplo, la *nuova scienza* de Galileo era ya referencia directa de esto. Conocer la realidad es posible a través de principios formales pero que tengan un contenido real y que sean susceptibles de encadenamientos rigurosos; la geometría podía cumplir con lo requerido. De ello se reducían los fenómenos al movimiento (en el espacio) y previamente la realidad a la matemática. La tendencia empírica y platonizante en Galileo se juntaban para determinar, conforme a la ley matemática, los contenidos provenientes de la experiencia, además, la física necesariamente tenía que ser geométrica; para esto se consideraba fundamental restringir el conocimiento de las cosas a sus movimientos en el espacio, así las causas y efectos se convierten en movimiento y elementos del mismo. A fin de cuentas la física llega a ser una matemática del movimiento: la física matemática se vuelve en el modelo de toda ciencia como de todo saber. Esto permite entender la concepción de Galileo referente a la naturaleza en tanto un gran libro abierto y escrito en lenguaje matemático con letras geométricas. Además ayuda a comprenderlo como fundador de la *nueva ciencia*, la física moderna, experimental y matemática. Ver a detalle en Xirau, J. *op, cit.*, pp. 89-91, 179-184, 212-216.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 91

realidad: necesario era para la razón disolver lo inextenso en la extensión, convertirla (mágicamente) en extensión, pues sólo así podía llegar a su conocimiento. Prácticamente todo aquello de la realidad que no entrase en los parámetros de la razón terminaba por ser o bien disuelto en la extensión (con un carácter *inferior*, de *segundo orden*), o bien simplemente “anulado”. De este modo el conocimiento de la realidad era posible por la reducción (necesaria) de los fenómenos al movimiento en el espacio. Sólo así el movimiento se descomponía en partes o estados identificados con *el móvil* y su trayecto. En el fondo se afirmaba la anulación del movimiento que ya las aporías de Zenón mostraban, sin embargo tal reducción era una ilusión útil del pensamiento, ilusión que no reducía ni trataba directamente al movimiento (Bergson se encargará de señalar esto en el *Ensayo*). No obstante, la reducción del movimiento a un conjunto de elementos inmóviles, terminaba por afirmar una base sólida, un *espacio homogéneo* reductor a magnitud de la realidad, que era aprovechada por una física matemática en pos de enlazar y “salvar” a los fenómenos de las *apariencias*, de identificarlos y conocerlos.

Lo inextenso o cualitativo en este despliegue de la razón pasaría momentos poco favorables, desplazamientos rotundos, etiquetas consoladoras. Lo inextenso terminaba por ser arropado bajo el término de *vaguedad* (o *irracional*) pues no hay conocimiento seguro de lo no cuantificable, de las nociones confusas y oscuras del espíritu, porque no se pueden establecer relaciones entre ellas que enuncien verdad alguna; y si en caso de que se llegase a establecer tales relaciones, éstas serían *débiles*. El hecho de partir de elementos simples, precisos y “concretos”, como si se tratase de un modelo matemático, para conocer y manipular la realidad, así como la cuestión metodológica que la acompaña (para orientación y corrección del razonamiento) da cuenta de que la ciencia comenzaba a asentarse en la combinación ordenada de tales elementos simples y que es el pensamiento el que realiza tal labor y conoce las cosas sin obstáculos de por medio, sin participación alguna de cualidades o fuerzas extrahumanas.

Vemos pues un trazado seguro del pensamiento hacia el conocimiento de la realidad desde la reducción del movimiento al espacio: todos los fenómenos están en relación y sus movimientos o cambios se restringen a la magnitud que los identifica. Es posible diseccionar la realidad, descomponerla, congelarla, pensarla *en frío*. No obstante, para el

sentido común al parecer *todo cambia*, y en realidad se percibe una *sucesión continua* de cualidades múltiples. Este devenir continuo se presenta inaprensible, libre del análisis conceptual.²⁰ De hecho, el pensamiento en su pretensión de “atrapar” tal devenir puede caer en un escepticismo respecto al conocimiento de la realidad debido a que, de entrada, no tendría de dónde asirse: dicha sucesión continua termina por no ser *sólida*. Desde la antigüedad se notaba ya esta doble cuestión, por un lado Heráclito explicitaba el devenir y la experiencia sensible, por otro lado, los sofistas, por ejemplo Gorgias, recalcan dicho escepticismo.²¹ De ello se asentaba la necesidad de *algo* que permaneciese a través del cambio, pues el mundo inmediato aparecía ya como fluyente, inaprensible, como mero engaño y apariencia. La Filosofía y la ciencia no podían descasar en *castillos de arena*. La ciencia no puede fundarse en la *sensación* pues está cambia de continuo, sin embargo necesita partir de ella para dar con una realidad estable; una realidad construida racionalmente. Para el caso de la Filosofía, y corrientes como el idealismo o racionalismo, sería un tipo de elevación respecto de la apariencia sensual dando con una eterna realidad ideal o una realidad verdadera.

Como se ha estado viendo, la ciencia construirá y conocerá la realidad a través de la concatenación rigurosa de las cosas, y estas relaciones (rationales) llegarán a descansar en una *legalidad inmutable* y no en un cambio fluyente. Resultado de esto es que “no existe más que el cambio, pero el cambio se halla sujeto a ley [permanente y estable] El estudio del mundo perceptible nos ofrece en su base leyes generales y relaciones inmutables. [Por tanto] Las cosas se desarrollan según orden y ley.”²² Con esto, el movimiento de los fenómenos y sus diversas variaciones quedan sujetos a ley; la ciencia ha de encargarse de determinar matemáticamente a ésta, a dar cuenta de las leyes del cambio. Esta ley equivaldría a ese *algo* que no cambia, sólo que concebible en el quehacer científico, en la Filosofía ese *algo* adquiriría varias denominaciones: *Ser, Idea, Absoluto, ...* Por lo demás, la mirada del sentido común percibe que todo cambia, pero la mirada del pensamiento da cuenta de principios que fundamentan el orden de lo real y otros que rigen la estructura de la realidad y posibilitan la intervención y conocimiento en ella misma.

²⁰ El bergsonismo afirma la existencia de tal sucesión como se verá más adelante.

²¹ Altieri, A. *Los presocráticos*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1993, pp. 109-126, 189-196.

²² Xirau, J. *op. cit.*, p. 101.

En resumen, la construcción de esta segunda naturaleza impulsada desde el Renacimiento conllevaba a la elaboración de un calca matemático de la realidad que terminó valiéndose de figuras geométricas, o sea de posiciones de puntos en el espacio que se componen y permiten medida, así no se necesitaba más que la traducción matemática de su posición en el espacio para conocer la realidad. La consecuencia profunda fue que la magnitud desplazó a la cualidad, en el “mejor” de los casos, la *absorbió* por un misterioso cambio de naturaleza. Esto permitió que la apariencia del mundo llegase a descomponerse y recomponerse cuantitativamente (a necesidad y gusto del hombre). El individuo volcado a la realidad sólo termina adquiriendo una experiencia que recoge meras determinaciones cuantitativas del mundo, tales como el tamaño o el movimiento mismo, modificaciones de los objetos en la amplia red de la extensión para tratarlas matemáticamente; la *res extensa* servida en charola de plata para el deleite del pensamiento.

A fin de cuentas, la razón termina por servirse y subsumir a lo sensible gracias al descubrimiento de los elementos simples, y sus conexiones, en la realidad. Esta es la cuestión fundamental que importa al bergsonismo: la sustitución de la realidad mediante los conceptos elaborados por el pensamiento, o la solidificación “total” de la realidad. El pensamiento se erige sobre la sensibilidad con la introducción de conceptos como *extensión, número, cambio, figura, espacio*, de los cuales se sirve para construir racionalmente la realidad. Consecuentemente las cualidades de las cosas “desaparecen” o terminan por reducirse a magnitud, y así la realidad queda “libertada” de la penumbra e incertidumbre cualitativa.

La orientación de la razón hacia el conocimiento de la realidad la llevó a anclar las cosas a la extensión (en tanto figuras extensivas) y para ello, a su vez, necesitó un espacio (geométrico y homogéneo) en el cual las concibiera, las viera moverse, las pudiese dividir ilimitadamente y cuantificarlas. De donde los objetos en el espacio terminaban regidos bajo un movimiento mecánico. Como se ha visto, el movimiento deja su apariencia común y se reconstruye intelectualmente por el desplazamiento o trayectoria de un *móvil* previamente en reposo como por los cambios de las/sus relaciones en el espacio.

Ahora bien, si la amplia red de lo extenso termina por abarcar a todas las cosas y los fenómenos producidos por el movimiento de éstas, entonces todo se reduce al choque entre

cuerpos en el espacio, lo cual implica una mecánica racional que se extiende a toda la realidad; termina ésta rigiéndose bajo un fuerte mecanicismo. La razón humana, guiada metódicamente para la construcción certera y racional del conocimiento de la realidad y auspiciado por una fuerte matemática, desencadenaría en un cálculo general del mundo, consecuencia de un racionalismo matemático, del cual el pensamiento científico estaría plenamente empapado, y que terminaría por hacer de la ciencia misma un repertorio de verdades racionalmente construidas. Derivando de esto un cierto optimismo racional en el quehacer y dominio del mundo, el cual se llegó a extender en el campo de trabajo de las demás ciencias. Toda cuestión relacionada con lo inextenso o cualitativo misteriosamente habría de convertirse en algo cuantitativo por el bienestar de aquel optimismo racional. Una conversión de dichos ámbitos que terminaría por ser una simple, pero difícil de notar, confusión.

I.II La confusión de la *cualidad* con la *cantidad* en los estados de conciencia

I.II.I Breve sendero de la modernidad al positivismo espiritual

El Renacimiento en la historia del pensamiento humano indicó la antesala (un tanto truncada por el Medioevo, aunque ya trazada en la antigüedad) del vuelo de la facultad que no tardaría en tomar posesión privilegiada en el quehacer del hombre tanto reflexivo como práctico: la *razón*. La modernidad comenzaba apoyándose en esta confiable facultad que permitía al hombre posicionarse frente a lo real, frente al gran todo. Dicho posicionamiento traería consigo la tradicional diferencia del *sujeto* respecto del *objeto*. Tal diferencia no impediría, sin embargo, la relación (o dominio) del sujeto al objeto y, además, posibilitaría posteriormente la creación de posturas filosóficas, con sus respectivas particularidades, que llegarían a inclinarse más por una de las dos partes (idealismo y materialismo, de manera general). Por lo demás, el hombre al posicionarse frente al gran todo afirmaba su voluntad libre, su libertad individual, frente a la realidad, frente a la autoridad dogmática, frente a todo lo que no es él. El hombre en compañía de su razón comenzaría a buscar su perfección en los distintos ámbitos propios y vitales para su desarrollo, como el social, político, cultural, espiritual, económico, entre otros, y así ir confirmando con el tiempo (o eso se

esperaría) su *mayoría de edad*, el hombre liberándose de todo aquello que lo sujete a través de la luz de la razón (*Ilustración*).

La razón moderna comienza a tener dominio de la realidad luego de subsumir ésta a los dictámenes, validez y conocimientos seguros brindados por ella misma. La razón se erige así como medio garante para llevar a cabo una segunda creación por parte únicamente de los hombres. Se forja la realidad, y sus respectivos ámbitos necesarios para la vida del hombre, como si se tratase de un artificio. Así pues, la realidad termina por ser objeto del hombre; objeto de un sujeto de conocimiento por el hecho de tener una facultad que le permite conocer *casi* todo. Este sujeto de conocimiento (en el fondo ‘la razón’), y ya no ninguna realidad trascendente, da consistencia a la realidad, señala la experiencia y conocimiento posible, aunque con sus respectivos matices, por ejemplo en Descartes el *cogito* subsume la extensión al pensamiento, anclado y validado por Dios, mientras que tiempo después en Kant se trata de un sujeto trascendental, *unidad última* de toda síntesis de conocimiento que reduce lo cognoscible a lo dado en la experiencia, anclado a categorías formales. El hecho aquí es que uno de los cambios profundos de la modernidad alude a una razón que se posiciona como delimitadora, concedora y constructora de la realidad. Este cambio traería como consecuencias que la modernidad se caracterizara de entrada por una visión antropocéntrica –germen ya desde el Renacimiento- que implicaría una emancipación del hombre frente a la naturaleza, pero sobretudo un rompimiento con *su naturaleza* para ser racional.; “su naturaleza” sólo la tilda de racional, lo demás no-racional termina por ser ambiguo. Este rompimiento dentro del pensamiento sería solidificado bajo los conceptos de ‘cognoscible’ e ‘incognoscible’, o racional e irracional, y los matices que de ellos derivarían; claro está que el pensamiento se anclaría en lo cognoscible desechando a lo que no fuese de tal carácter, e incluso, tiempo después, con el desarrollo de las ciencias hacer de aquellas lagunillas de irracionalidad razonables, siguiendo un afán por *domesticarlo* todo.

La emancipación del hombre frente al mundo externo le permitiría su dominio conceptual y práctico, y las consecuentes realidades sociales, culturales, políticas, jurídicas y económicas construidas. Por una lado, el dominio práctico fue asentándose gracias al desarrollo de las ciencias, obteniendo una identificación explícita a partir de los resultados

científicos en la sociedad.²³ Por otra parte, el dominio conceptual tendría cabida por la reducción de la realidad a la razón, procurando su conceptualización y conocimiento seguro. Para esto el pensamiento moderno arrancarían fuertemente con una nueva forma de concebir el mundo e intervenir en la realidad. La realidad se convierte en objeto para el hombre, quien lo ve con el pensamiento; se vuelve objeto cognoscible para el “ojo” razonador del hombre. Y como se ha dicho, aquella también se vuelve objeto para la “mano” humana; la realidad se concibe como material moldeable al gusto para la ciencia, la técnica, el arte. Así pues, la realidad está para organizarse, medirse, estructurarse por la razón, además de remodelarse, destruirse y reconstruirse a través del trabajo humano. He aquí la emancipación moderna del hombre frente al mundo externo, imponiéndose y conociéndolo libremente de su constrictión.

‘Emancipación’ y ‘dominio’ posibilitaran ya, desde el siglo XVII, el desarrollo de las ciencias y la técnica. El reino del hombre baconiano se iría conformando en no mucho tiempo, y al pasar de un siglo dicho reino alcanzaría un optimismo en su quehacer que le permitiría verse y concebirse, mediante el reflejo de sus investigaciones e impactos sociales, como *la vía* para el progreso de la humanidad. Este trayecto se encuadra desde el conocimiento de las fuerzas elementales de la naturaleza y su dominio mediante ecuaciones, leyes y experimentación, hasta la construcción de artefactos guiados por los hombres, convirtiendo el mundo, explícitamente desde el siglo XX, como el actual, en un artificio.

El intelecto ha tenido mucho que ver para la progresiva realización de tal empresa. En el orden filosófico, el cartesianismo cortaba el listón inaugural del predominio del orden racional, apoyado en una concepción matemática (geométrica) de la realidad. El *cogito* cartesiano llega a subsumir la realidad al pensamiento, es más, dicho cogito, gracias a la duda metódica, se afirma como la *realidad inmediata*. Lo que existe es para el sujeto y todo cuanto para él existe es pensamiento. Esto implica que el pensamiento traduzca la realidad

²³Con sus respectivas secuelas más desapercibidas como la consolidación de una forma de razón procedimental, un modo específico de producción, una obsesión por el trabajo y acumulación de riqueza, consecuencias de la división del trabajo, un orden gubernamental con instrumentos más racionales, entre otros aspectos, que bajo un análisis crítico desde el siglo pasado ha dado cuenta de que ha devenido un desencantamiento del mundo desde el proyecto moderno, reflejado en las desigualdades y contradicciones políticosociales.

del mundo concreto en su realidad inmediata, incluso los elementos presentes en la inmediatez del cogito como los sentimientos, emociones, sensaciones,... los cuales terminan por perder valor alguno al quedarse expuestos al análisis intelectual para su explicación. Así la filosofía moderna se asienta con un sujeto que con el pensamiento ve el mundo, y luego llegaría a valerse de la epistemología, para cerrar su puño ante el temor a la intemperie de lo real y poder dar certeza al conocimiento (condicionando la existencia misma de la realidad) y evitar todo fallo en las afirmaciones como divagaciones en el conocimiento; actitud propia de la filosofía crítica o criticismo epistemológico.

En términos, más o menos, históricos lo que se ha venido diciendo es que entre el siglo XVII y XVIII la razón y el intelecto fueron las herramientas primordiales para el espíritu humano. Todos los órdenes querían abarcarse por la razón, incluso el absoluto metafísico se pretendía demostrar por ésta. Esta tendencia a abarcarlo “todo” por la razón instauró un intelectualismo el cual hacía del sentimiento, y aquello que no entrase en los parámetros, o marcos, de la razón, algo inferior o confuso. No obstante, esta tendencia moderna de casi idolatrar a la razón por el afán de abarcar y explicarlo “todo” en no mucho tiempo recibiría algunos señalamientos a la luz de la razón misma. La filosofía kantiana daba un golpe fuerte a tal intelectualismo: no podemos demostrar matemáticamente el absoluto, es más no se puede llegar a él por la razón. Limitémonos a la razón misma distinguiendo, y evitando confusiones de cualquier índole. Comienza así a retumbar como algo necesario la construcción empírico-formal, confiable y certera, de la ciencia (y en un sentido profundo de la filosofía), como su distinción respecto a otros campos como la moral o el arte. Muy en el fondo, de lo que se trataba era de asentar como necesidad el ejercicio del pensamiento dentro de los límites de la razón misma; esperando como consecuencia de ello el paso a una “mayoría de edad” en los hombres.

Tiempo después, del pecho del hombre se desparramaría brotando como agua escurridiza a las redes frías de la razón un *impulso cálido*, un *relámpago*, que devolvería “palpitaciones” al mundo.²⁴ El Romanticismo daría otro golpe, ahora de corte anti-

²⁴ Bréhier, citando a Cazamian, recuerda las oscilaciones del pensamiento aludiendo a estos “golpecitos” hacia la pared de la modernidad: cuando la reflexión y el análisis crítico han sido las facultades dominantes de un época, la época siguiente subraya su predilección por el sentimiento, por la intuición inmediata, el gusto por la acción y la fantasía y la aspiración a una síntesis universal. Bréhier, E. *Op. cit.*, pp. 224-225.

intelectualista, con el posicionamiento del *sentimiento* sobre el pensamiento. Tiempo después vendría el alumbramiento de una intuición intelectual, visto como pilar para la construcción de sistemas, y en el fondo para otra llamada a la metafísica. Este momento del espíritu parecía tan seguro, y cómodo, al hombre que sólo le quedaba esperar la concretización de “algo” inevitable. Por ejemplo, esperar la realización racional de ese *Algo*²⁵ en diversos ámbitos como la filosofía, el arte, entre otros. *Aquello* dándose a sí mismo ante los “ojos” del hombre, concretándose en algún momento (fuese o no fuese el hombre parte de aquello). Una (continua) concreción de *sí mismo* que algunos comenzarían a ver como un absurdo e ilusorio consuelo para la existencia (¡larga espera y entretenida esperanza!) o una parsimonia rotunda y falta de acción-construcción de los hombres concretos en la realidad. He aquí que la línea existencialista y marxista comenzaban también a martillar un poco los *castillos de arena*. Otro poco haría el positivismo que será el que nos ocupe por el momento.

El positivismo decimonónico se daría cuenta de lo frágil de aquellos sistemas (desde sus pretensiones iniciales del siglo XVIII y principios del XIX, por llegar a un conocimiento científico *correcto*), así como de su carácter artificial o poético. Claro está, no terminaría por tirar a la basura todas las nociones previas a su surgimiento si no que de alguna forma rescataría algunas concepciones como, por ejemplo, las ideas y consideraciones de Bacon en torno a la instauración del reino de los hombres, el empirismo puntualmente, o la idea de *evolución*²⁶ que le permitiría a Spencer hacer un “corta-pegar” de una evolución de aspecto mecánico.²⁷ Por lo demás, el positivismo comienza a arrojarse en la idea de *progreso* ¿progreso de qué o de quiénes? Del pensamiento abocado a lo positivo, a lo no vago ni dudoso, de la nueva etapa de la humanidad positiva (culmen de la filosofía de la historia comtiana). Aspecto a considerar es que este progreso se ha de acompañar de la integración del empirismo con las ciencias así como de leyes y métodos estrictamente cuantitativos-experimentables, que terminarán por brindar un conocimiento correcto,

²⁵ Anclado en la tesis de *todo lo real es racional*: ¡inmensa red solidificadora de la realidad!

²⁶ Idea bajo algunas miradas no tan distantes como la de una *continuidad de lo real, la concepción de la naturaleza como una fuerza en devenir, una transición continua*, en Saint-Martin, Lessing o Herder. Ver a detalle en Bréhier, E. Cap. XIII. Tercer periodo (1775-1800): las doctrinas del sentimiento y el prerromanticismo, op, cit, pp. 152-164

²⁷ Ver esta crítica desde Bergson en los dos primeros capítulos de *La evolución creadora* (1907).

seguro, objetivo, útil (donde meras abstracciones sin fines prácticos no tienen cabida)... en fin *positivo*.

Así pues se instaura un conocimiento positivo de los hechos, de la realidad constatada por la experiencia sensible mensurable, apoyada por las leyes que rigen a los fenómenos y la experimentación, y que trae consigo un rechazo al “conocimiento” vago de la metafísica, pues no hay una verificación rigurosa, precisa y certera del conocimiento de lo absoluto, sólo mera especulación sin fundamento en los hechos, asentando implícitamente que la inteligencia sólo puede (y *debe*) conocer relaciones entre fenómenos y cuantificarlas, aprovecharse de ellas: *solidificar* la realidad.

El positivismo alcanzaba una manifestación aún más evidente en los progresos de las ciencias, sus aplicaciones prácticas y resultados hacia que entrasen triunfalmente en la vida filosófica, científica, social, sobreponiéndose a cualquier intento de pensar vaguedades. Otra vez la inteligencia se posicionaba en primer orden; a mitad del siglo XIX, un nuevo intelectualismo se abría sendero, no invocando tanto a la razón (en su aspiración a alcanzar el absoluto saber, un aspecto más filosófico, más metafísico) sino a la ciencia (razón “disminuida”, relacionada a la observación y experimentación), enmarcándose dos tipos de intelectualismo: uno racionalista y otro científicista: “...aquél cree poder aspirar con la razón a conocerlo todo en su esencia eterna (...) éste, sabiendo la imposibilidad de tal empresa, renuncia a esos sueños y se recluye en el laboratorio.”²⁸ Vemos pues, dos formas de “emplear” la razón, de donde parece que la segunda, o sea, el intelectualismo científicista adopta una actitud “sincera” frente a pretensiones por construir algo “más allá” de sus límites. No obstante, con el paso del tiempo aquel se fue haciendo dogmático: hizo de sus métodos cuantitativos y experimentales la medida y el marco de aplicación a “todos” los objetos. En este sentido el intelecto cómodamente se mudaba a los métodos cuantitativos, al laboratorio, y desde ahí pretendía solidificar la realidad para conocerla: meter a la totalidad del espíritu en medidas, cálculos, experimentos y probetas.

Con la nueva página positiva en el libro del espíritu, el desarrollo de las ciencias no se hizo esperar, debido al apoyo de un arsenal que venía ya perfilándose, directa o indirectamente, para ello, por ejemplo, con la invaluable fortaleza y formalismo de las

²⁸García Morente. “La filosofía de Bergson” en *Introducción a la metafísica*. México, Porrúa, 2009, p. XI.

matemáticas, la fuerza de leyes específicas, la homogeneidad en varios ámbitos como el social, intelectual, entre otros, permisible por el descubrimiento de leyes naturales (como “sociales”), de conceptos como el de ‘evolución’, ‘progreso’, ‘positivo’; evidentemente apoyado por la visión mecanicista de la realidad, del pulimiento del método experimental, entre otros. Ya en el principio de la nueva génesis, la física-matemática llevaba la bandera redentora de las sombras que distraían al espíritu y que anunciaba el camino del progreso humano, y la conquista de la tierra prometida se iría dando en el proceder científico. Proceder que con prontitud llamó la atención de varios campos de conocimiento. Por ejemplo, en la física misma, en la sociología, la biología experimental (de la mano de Claude Bernard)²⁹ o en la psicología; y de manera general en las *ciencias del espíritu* (sociales).

El siglo XIX abría sus brazos a la ciencia, acogía el deseo ferviente de volver el ejercicio del pensamiento riguroso, crítico y objetivo; hacia conciencia de sus límites y la perdía un poco en sus impulsos por describirlo todo. Además daba pauta a un creciente anhelo por establecer y adoptar los procedimientos de la ciencia por parte de los demás ámbitos del conocimiento; la mayoría de dichos ámbitos querían ser “científicos”.³⁰ Aproximadamente a mitad de dicho siglo, entre 1850 y 1880, el positivismo alcanzó su auge el cual aseguraba haber obtenido una liberación de cualquier indicio metafísico en la filosofía, y afirmaba su tendencia a alcanzar el ideal de un conocimiento científico *correcto*.³¹

La psicología no pasaba desapercibida ante la tentación positiva, debido a que también intentaría dar cuenta de las operaciones mentales desde un carácter científico-experimental. Ejemplo de ello serían los trabajos de Fechner (1801-1887) y Wundt (1832-1920). Fechner buscaba cuantificar la relación entre un estímulo y la sensación que se

²⁹Bernard (1813-1878) se expresa abiertamente como opositor a todo vitalismo. Negaba la existencia de alguna fuerza vital en los seres vivos, no hay tal: los seres vivos están sujetos a fuerzas fisicoquímicas que pueden determinarse con perfección. Esta postura de Bernard, Bergson la aplaudía y reconocía, pues veía que su afirmación se dirigía a un vitalismo superficial de la medicina y fisiología, e implicaba un cambio profundo en su concepción de hacer ciencia. Ver a detalle en: Xirau. “Filosofía y Biología” (1927), *Op, cit.*, pp. 170-200. Bergson. “La filosofía de Claudio Bernard” en *Op, cit.*, pp. 1117-1124.

³⁰La *descripción* por el mundo se volvía casi un fanatismo; fanatismo que rayaba en una adoración por la ciencia, cual si se tratase de una nueva religión; Nietzsche lo notaba así mientras que Comte lo hacía más que explícito con su nueva religión positiva.

³¹Bréhier, E. *Op, cit.*, pp. 483-506.

asocia con aquel, esto se formalizaba con la Ley de Weber-Fechner que asentaba la relación cuantitativa (matemática) entre la excitación y cómo se llega a percibir (sensación), o la relación (proporcional) entre la intensidad de un estímulo y la sensación que produce. Esto abría paso a la *psicofísica* la cual buscaba dar cuenta con las relaciones matemáticas entre estímulos y sensaciones, medibles en escalas diferentes, físicas y de sensación respectivamente.³² Con Wundt, por otra parte, la psicología experimental veía la luz. Sus investigaciones de laboratorio en psicología seguían el método experimental y respondían a la *cuantificación de la experiencia inmediata*: Wundt buscaba definir algunos estados psicológicos (emoción, atención, etc.) a través de la cuantificación (medición) del tiempo de reacción, o sea, buscaba dar con el tiempo *necesario* de reacción ante una excitación dada por determinado estado psicológico. Esto implica ya el *paralelismo psicofísico* desde el cual se busca medir el tiempo de duración de un proceso nervioso ubicado en determinado centro cerebral; en el fondo esto supone la coincidencia de tal centro cerebral con la duración del fenómeno psicológico, o puede decirse también, la coincidencia entre *lo cuantitativo* y *lo cualitativo*. Coincidencia que manifestaba, como veremos adelante, una confusión de dichos ámbitos.³³

Es claro que la psicología no quería por más tiempo escuchar y atender la voz del “alma”, no quería terminar haciendo una famélica metafísica, por ello los científicos positivos inventaron la psicología fisiológica (experimental); garante único del conocimiento objetivo, paradójicamente, del carácter interior del hombre. Esta hazaña de la psicología era otra no tan pequeña muestra del cómo se cerraba la pinza y la unión (identificación) -como su respectiva descripción- de los ámbitos cuantitativo y cualitativo: asentando el dominio del intelecto y, en silencio, instaurándose como un nuevo dogma.³⁴ El

³² La excitación y su aumento se traducen en el enlace de la cantidad de sensación y su correspondiente excitación. Ver Bergson. *Ensayo...op, cit.*, p. 93 en adelante.

³³ Ver a detalle Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, op cit, pp. 98-140. Bréhier, E. *Op, cit*, pp. 504-506, 538-539.

³⁴ Aunque cabe hacer la aclaración, no todo era totalmente positivismo. Se mostraban doctrinas orientadas al sentimiento que llegaban a alcanzar un matiz religioso, por ejemplo el pensamiento religioso de primera mitad del siglo XIX, volcado a ser más dogmático y más interior, o el espiritualismo francés gestado en parte desde el pensamiento de Cousin (Cousin pretendía encontrar un método de observación que pudiese dar con afirmaciones metafísicas que tuviesen un carácter científico como las mismas leyes físicas; dicho método de observación lo encontraba en la psicología), un espiritualismo volcado a la posibilidad de acceder a las realidades metafísicas mediante la reflexión sobre sí y la introspección. Pretensiones que recuerdan a Maine de Biran al mostrar la actividad interna unida a la conciencia del yo, dando cuenta de un *yo activo* que

intelecto decimonónico, cobijado por el positivismo y el desarrollo científico, establecía dogmáticamente que la ciencia permitía conocer la realidad a través de la medida, experiencia y observación. Derivado de esto, se llegaba a considerar que sólo hay conocimiento “verdadero” proveniente de los métodos de la ciencia, así el “conocimiento” metafísico al no hacer uso de la medida, experimentación y observación, terminaba siendo una hermosa fantasía y nada más.

Las ciencias experimentales abarcaban la realidad segmentándola en determinados objetos de estudio, correspondientes al mundo exterior. En este sentido, la psicología se concebía como el puente determinante del mundo interno propio del hombre: cómo piensa (pensamiento/mente), cómo siente (sentimientos) y cómo quiere (voluntad). Con esto el mundo interno no quedaba exento de explicaciones y descripciones científicas, y la psicología, en sus pretensiones de ciencia positiva, afirmaba su razón de ser, como su indudable eficacia por medio de la psicofisiología (que experimenta y observa lo cualitativo) y la psicofísica (midiendo los estados de conciencia), terminando a fin de cuentas por *solidificar el orden interno* cual si se tratase de una cosa material más. Así pues, el orden exterior e interior de la realidad humana quedaba sometida al quehacer y dominio de la ciencia positiva, del intelecto. No obstante a finales del siglo XIX se comenzaba a dar cuenta de que era posible *otra relación* con las cosas, por tanto de otro tipo de conocimiento, “conocimiento y relación que la ciencia justamente nos hurta y del cual nos priva al permitirnos únicamente inferir y deducir sin entregarnos nunca la cosa misma, sin presentárnosla”.³⁵ La intuición bergsoniana presentará ese ‘algo’ dado en la persona, no siguiendo el camino de la inferencia desde otra cosa; alumbrará el sendero oscuro que no pisaba, o creía haber pisado, la ciencia.

La ciencia no era la única vía de explicarnos la realidad, su pretendida hegemonía hacía relucir su dogmatismo y su ilusión por abarcar todo. Ante esto, se perfilaba una línea de pensamiento francés que no tachaba rotundamente al positivismo si no que intentaba que

le permitía resquebrajar la fatalidad fisiológica y proyectarse hacia un ámbito místico, una vida espiritual libertadora de la “prisión del cuerpo”. O la vertiente romántica del sentimiento o la irracional, por ejemplo, de una voluntad ontológica, por no decir cósmica. Ver a detalle en Bréhier, E. *Op, cit*, pp. 152-162, 252-268, 283-290, 509-519.

³⁵ Deleuze. “Bergson. 1859-1941” en *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos, 2005, pp. 31-43.

éste concordara con la espiritualidad: *el positivismo espiritualista*.³⁶ Este movimiento le concedía relevancia a la idea de *vida* además de que consideraba, a grandes rasgos, que la reducción de la vida al mecanicismo implicaba la separación de la relación alma-materia, estableciendo un dualismo que terminaba por romper con la *continuidad de lo real*. Ravaisson (1813-1900) da paso a este *realismo o positivismo espiritualista*³⁷ anclado en la *conciencia de la existencia* adquirida por el espíritu a partir de su acción (*hábito*; acción inteligente que no separa sujeto y objeto del pensamiento), el cual le mostraba la continuidad del espíritu con la materia; ‘hábito’ que hace recordar a de Biran, con sus debidas connotaciones. Por lo demás, Lachelier (1832-1918) también sería parte de este movimiento con su *método reflexivo* que, en términos generales, aludía a que es absurdo que el pensamiento “salga” de sí mismo. Considerando necesaria la intervención de la realidad *en* el pensamiento, para ello procura un método más sintético que analítico en pos de evitar la distinción entre la pobre realidad del mecanicismo (lo abstracto) y la fértil realidad (lo concreto), que permita tomar en cuenta que hay que sobrepasar la consideración del pensamiento como “algo más” que la condición de objetividad y único constitutivo de la realidad.

El desarrollo del quehacer científico y el pensamiento positivo, permitió también que hacia 1850 se desarrollara una concepción del mundo de corte *cientificista*, anclada en reconocer únicamente que los fenómenos se encontraban relacionados por leyes rigurosas, negando todo indicio de finalidad y *libertad*. Un científicismo defendido por el pretexto de las exigencias que requiere el conocimiento científico. A este científicismo se le quería *acercar* “algo más” que él. Como se ha visto, el positivismo espiritualista remarcaba un camino que llevase al pensamiento a concordar con la espiritualidad, una orientación hacia un posible acceso a realidades (metafísicas) mediante la reflexión sobre sí, una *reflexión viva* e introspección. Lo importante aquí es que tal “acercamiento” del positivismo espiritualista hacía con el científicismo daría la posibilidad de su crítica misma. Boutroux (1854-1921) pondría entredicho el científicismo y la no-contingencia de las leyes de la

³⁶Ver a detalle este movimiento en Bréhier, E. *Op, cit*, pp. 543-552. Las ideas correspondientes al movimiento también son tomadas de las páginas citadas.

³⁷ Esta idea de ‘realismo’ la formó a partir de las enseñanzas de Schelling que había tenido en Múnich, bajo la concepción de la conexión entre la naturaleza y el espíritu. Ver en Bréhier, E. *Op, cit*, pp. 325-339, 543-545.

naturaleza. Éstas no brindan el punto definitivo del conocimiento de las cosas, debido a que la permanencia que establecen (el dato positivo solidificado en la cantidad dada) es una permanencia en el cambio, pero un cambio que no explica. Así *la identidad absoluta entre dos estados sucesivos no es posible*, sólo la medida cuantificable. Esta crítica no sólo aplicaba en las ciencias mecánicas o físicas, también en las que abarcaban la vida y lo psicológico. No obstante, Boutroux piensa que hay *contingencia* en las leyes de la naturaleza que permite a la positividad (no niega a ésta) acercarse a la espiritualidad. De esto que sea recomendable no quedarse en el carácter deductivo por ser inacabado: la *necesidad* no hay que ponerla en el principio pues sólo lleva a admitir lo estable y permanente de la realidad, y no conocerla en su *fente creadora*. Para completar la operación deductiva, Boutroux veía importante *extender la experiencia* que lo llevaría, en última instancia, a un plano místico el cual le permitiese separar la libertad de la fatalidad física.³⁸ Boutroux al tomarse la molestia de mirar a profundidad el castillo científico se daba cuenta de que era posible dar con un camino que conectara con *la libertad*, entendiéndola como una especie de descubrimiento personal. El resultado de separarse de la mirada externa, estática e inamovible de las cosas, era el contacto con la libertad. Bergson indudablemente estaría influenciado por esta idea, como por el positivismo espiritualista.

I.II.II Inteligencia (materia) e intuición (duración). Hacia la *confusión* de la cualidad con la cantidad desde el bergsonismo

El positivismo espiritualista apenas delineaba un espiritualismo débil que defendía en el fondo la irreductibilidad de la conciencia y la libertad mediante la observación interior inmediata. No obstante, este movimiento iría, de cierta forma, abriendo paso para ver que la avasalladora inteligencia daba como resultado una realidad escasa de todo aquello que da valor a la *vida real* y permite su *experimentación directa*. Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1881) se daría cuenta de ello. El determinismo como

³⁸Por lo regular los espiritualistas franceses llegaban a este ámbito místico, luego de esbozar y haber comprendido, bien o mal, el trayecto del espíritu que les había tocado vivir. Veían que un espíritu sujeto a los sentidos era llevado a un sensualismo, que conducía por lo general a un materialismo; cuando veían desconfiar de los sentidos, notaban que se abrían las puertas al idealismo, donde las respectivas dudas sobre la realidad, en el fondo llevaban a un escepticismo, ante esto y frente a la necesidad de certeza, de tener a algún punto de apoyo, que la razón no brindaba, miraban o eran conducidos al misticismo.

característica de la “realidad” misma vendría a verla como una ficción, una sala cómoda adecuada al pensamiento en su aspecto teórico como, principalmente, práctico, que terminaba por no expresar el fondo de la realidad misma.

Bergson realiza algunos señalamientos a las malas pinceladas de la pared moderna que pretendían borrar o pasar por desapercibido el ámbito cualitativo como parte de la realidad y de la persona. Bergson se acerca a ello a través de la psicología, puntualmente de la crítica a las consideraciones de la psicología experimental la cual, como hemos visto, por un movimiento del pensamiento *casi* mágico llegaba a la identificación del ámbito cuantitativo con el cualitativo, eliminando a éste a través de la medida, de la magnitud o, en otras palabras, a la *espacialización* del ámbito cualitativo en pos de *solidificarlo*. El *irracionalismo*³⁹ bergsoniano, debido a la sustitución de la inteligencia por la intuición o *la duración*, no tacha ni aborrece el ejercicio riguroso del pensamiento, pues lo que busca es que éste se vuelva de tal índole, que profundice en sus propios esquemas y marcos para un ejercicio sensato y claro, aprovechando sus propios postulados y herramientas para que, en el caso de la ciencia, ésta sea entendida como “un conjunto de verdades comprobadas o demostradas [afirmando la necesidad de *expandir la experiencia*] y no una cierta escolástica nueva que haya surgido durante la segunda mitad del siglo XIX alrededor de la física de Galileo, como la antigua alrededor de Aristóteles.”⁴⁰ Bergson era consciente de la comodidad en la que podía estancarse el pensamiento y el quehacer científico, y no por ello estaba peleado con la ciencia; el irracionalismo bergsoniano no era un verdugo negador del pensamiento científico, quién puede estar peleado y ser enemigo de la ciencia, quién negándola o criticándola no hace provecho real de sus resultados, sino más bien buscaba *complementar* la labor de la ciencia en aquellas partecillas de lo real donde la *inteligencia* no tenía donde agarrarse.

A fin de cuentas, pensar el orden cualitativo en términos de espacio era la fuente de la ilusión que permitía solidificar a dicho orden; hablar de él como si se tratase de materia.

³⁹El carácter irracionalista del bergsonismo es una consecuencia secundaria, involuntaria, del hecho de considerar a la *duración* como elemento importante de su filosofía. Dicho irracionalismo no proviene de un pensamiento que en principio y de forma deliberada pretenda serlo o porque esté rotundamente enemistada de la inteligencia. El irracionalismo bergsoniano es el precio del rescate de las realidades fecundas olvidadas por los errores de la conceptualización. Ver a detalle en Maritain, J. “La metafísica de Bergson” en *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*. Argentina, Club de Lectores, 1967, pp. 9-42.

⁴⁰ Bergson. La evolución creadora, *Op, cit*, pp. 755.

En parte la psicología experimental, como se ha visto, había permitido esta *confusión* entre lo cuantitativo y lo cualitativo. Confusión que terminaba por separarnos del contacto inmediato de la realidad. Bergson emprende el viaje para sugerir, a través de imágenes, de lo que la espacialización llega a privarnos; busca mostrarnos que las relaciones (presuntas identidades resultado de la confusión de dichos ámbitos) en la ciencia, “en la actividad técnica, en la inteligencia, en el lenguaje cotidiano, en la vida social, en las necesidades prácticas y, finalmente y sobre todo en el espacio, nos separan de las cosas y de su interioridad.”⁴¹ Para romper la cáscara del espacio el bergsonismo comienza sus pasos afirmando la necesidad del *contacto* de los datos inmediatos de la conciencia, abandonando la realidad intelectual de un cogito que no había llegado a tener una experiencia plenaria de la realidad concreta.

En una realidad solidificada, asentada en la identidad de estados cuantitativos tanto en el orden externo como interno (psicología “positiva”), tiene cabida todo determinismo posible, toda reducción y cuantificación deseada. Consecuencia de esto no solamente es el sorprendente avance científico, o la conceptualización rigurosa de la realidad, sino que también ciertas prohibiciones o supresiones de elementos que por *naturaleza* no entran en los parámetros cuantitativos o en los esquemas del intelecto. La confusión de la cualidad con la cantidad llevó a la psicología experimental (psicofísica, paralelismo psicofísico) a esquematizar, solidificar, los estados de conciencia; a tratarlos como sólidos en la extensión cuando son lo más inextenso y propios del hombre. El *Ensayo* bergsoniano se encarga de aclarar esta confusión en pos de reivindicar la libertad a través del contacto con la realidad (recordando un poco a De Biran, Ravaisson o Boutroux), o en términos bergsonianos, mediante el contacto con la *duración*.

El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1888) trata justamente sobre el “problema” de la libertad, y pone este problema entre comillas porque la dificultad surge de *identificar* (cuando en realidad se trata de *yuxtaponer*) en el *espacio* fenómenos que no ocupan espacio, o sea, inextensos (y que lleva a confundir la duración con la extensión, la sucesión con la simultaneidad, la cualidad con la cantidad). Estos fenómenos inextensos van a ser los estados psíquicos de conciencia, sensaciones, sentimientos, pasiones,

⁴¹ Deleuze, *op. cit.*, p. 32.

esfuerzos, y que se piensan susceptibles de aumentar y disminuir. Esta susceptibilidad de aumento o pérdida conlleva a considerar la expansión de la cantidad en los estados de conciencia mismos, a través del concepto de *intensidad*. La pregunta directriz es ¿por qué la intensidad es asimilable a una magnitud? Sencillo, porque nos acostumbramos a yuxtaponer la cantidad en la cualidad, o sea, porque nos representamos la cualidad en cantidad. Así, la intensidad se convierte en el signo cualitativo de la cantidad. La intensidad nos permite representarnos simbólicamente los hechos de conciencia en el espacio (es una representación simbólica de la cualidad por la cantidad); cualquier estado psicológico visto a través de la extensión convierte, en cierto sentido, su cualidad en cantidad, y a esto se le llama intensidad.⁴²

La psicofísica se aprovecha de la intensidad para tratar los estados de conciencia en términos cuantitativos. No obstante, la *magnitud* que es posible darse, por la intensidad, en los estados de conciencia hace pensar superficialmente que aun lo que parece más vago o indeterminable no está exento de determinarlo. No obstante, la magnitud es sólo aplicable a la extensión, a la materia, no al espíritu o los estados de conciencia. Identificar el orden cuantitativo con el cualitativo es establecer una confusión que posibilita yuxtaponerlos y tratarlos, a través de la intensidad, como una *diferencia de grados* en la materia debido a la anulación del orden cualitativo o derivándolo como extensión de la materia: un grado de materia no exento de medida. Así pues, la magnitud instalada en los hechos de conciencia permite al pensamiento verlas como uniformidades en el espacio, traducir en figuras y números lo que se siente íntimamente. No obstante, el bergsonismo apunta que más que diferencia de grados hay *diferencia de naturalezas* coexistiendo en la realidad; es más, la realidad es esta misma diferencia de naturalezas o tendencias entre lo extenso y lo inextenso, o la materia y la duración, que permite su no confusión y la posibilidad de sobrepasar una visión sólida de la realidad, sin anular o menospreciar el trabajo y sus logros alcanzados. Para, a fin de cuentas, dar con la *continua novedad* de la que no somos ajenos.

43

⁴²Bergson, H. *Los datos inmediatos de la conciencia*, op, cit., p. 113.

⁴³Deleuze. "La concepción de la diferencia en Bergson" en *op, cit.*, pp. 45-69. Bergson, *La evolución creadora*, op, cit.

Las diferencias de grado responden al trato de las cosas en un ámbito mecánico, captadas a partir de sus causas y, por ende, pertenecientes al dominio de la cantidad. Implicado a este trato se encuentra la intervención necesaria del espacio. De hecho la confusión de lo cualitativo como cuantitativo se lleva a cabo en la homogeneidad del espacio que subsume lo inextenso como cantidad. De ahí que la ilusión de la intensidad se apoye en el fondo en la del espacio como si se tratase del único recipiente contenedor de toda la realidad ¿Cómo es posible romper con este concepto de intensidad en el ámbito interno de la conciencia, y en general, cómo romper la concepción rígida y espacializada de la realidad? El bergsonismo propondrá respuesta a través de la *intuición*;⁴⁴ la intuición de una realidad que no se aprehende por medio del análisis, sino que es vista directamente: un contacto directo con la realidad inmediata que *dura*, que *fluye*, que no está segmentada, que es *cualidad pura*. En otras palabras: *una visión directa del espíritu por el espíritu*.⁴⁵

La intuición bergsoniana, en su contacto inmediato con la realidad, se relaciona, y recuerda a Boutroux, en la medida que extiende la experiencia. Consideremos que el pensamiento debía responder y atenerse al recurso de certidumbre del que disponía en esos momentos: la experiencia.⁴⁶ Una experiencia más profunda que el de las ciencias del laboratorio, que permite poner en presencia un *tiempo creador*, un *cambio continuo*, un *acto puro en devenir*; y que responde al empirismo radical del bergsonismo.⁴⁷ En este

⁴⁴ Debe aclararse que desde el inicio del bergsonismo la *intuición* no se hace explícita como respuesta a la disociación de la confusión de las dos tendencias de la realidad (materia y duración); a lo mucho en el segundo capítulo que trata sobre la multiplicidad de los estados de conciencia (y, por ende, de la duración) del *Ensayo* se deja entrever apenas la intuición como camino a seguir, será en la obra de 1907 cuando aparezca la intuición explícitamente; por lo demás tanto en *Materia y Memoria* como en *La Risa*, aquellas está parpadeante y alumbrando a la duración.

⁴⁵ Bergson. *Pensamiento y movimiento*, op, cit., p. 954.

⁴⁶ Maritain. Op, cit., pp. 23-27.

⁴⁷ Como todo buen empirismo ¿puede decirse del bergsonismo que se inclina al nominalismo? Un nominalismo que no desdeña la conceptualización, de hecho busca conceptos en relación a cada realidad. La formación de *ideas generales* responde a un aparente círculo entre el nominalismo y el conceptualismo. En la configuración de aquellas interviene el recuerdo de las diferencias (memoria contemplativa) y la percepción de las semejanzas (memoria motriz), no obstante tal círculo no existe pues de la semejanza que se considera (en el presente) es una semejanza sentida, vivida, que luego se representa, pero que tiene como base la oscilación entre la esfera de la acción y la memoria pura. ¿nominalismo radical, vivido? Ver en Bergson. *Materia y memoria* en op, cit., pp. 347-352. No obstante se trata de un nominalismo radical que cae irremediabilmente en la solidificación del lenguaje, por lo que el bergsonismo se orienta a afirmar su radicalismo en la experiencia vivida y reflejada en los actos libres, lo que después se diga, se emparentará lo más posible con la duración. Ver Bergson, Cap. III. "De la organización de los estados de conciencia. La libertad" en *Ensayo....* op, cit.

sentido Bergson entiende que la existencia sólo es dada en la experiencia,⁴⁸ debido a que se trata de una experiencia radical de *uno* mismo: de la conciencia de uno durando. En este sentido, la existencia tendría contacto con la vida del espíritu: en la vida del yo, en la vida interior, se daría la visión directa del espíritu; por lo que el ser nos es dado en la experiencia cuando nos volcamos inmediata y directamente hacia lo que somos; la libertad en el bergsonismo dará cuenta de ello.

Por ahora, lo mencionado permite entrever la dualidad bergsoniana entre el peso del ámbito intelectual, y quehacer, de la ciencia positiva ocupada del mundo material y la orientación de Bergson inclinada al movimiento continuo del espíritu, al devenir (sin menospreciar el ámbito intelectual mismo).⁴⁹ Se configuran así las dos tendencias que trata el bergsonismo: la *materia* (como *distensión* en el espacio correspondiente a las diferencias de grado) y la *duración* (como *contracción* que posibilita ver las diferencias de naturaleza). La *duración* ha de concebirse como lo que difiere de sí mismo, por su ininterrumpida continuidad y heterogeneidad, mientras que la materia como lo que no difiere de sí, *lo que se repite*.

La ciencia, y en el fondo la inteligencia, está abocada a la materia. Sus limitaciones se presentan en la medida que sólo la *realidad*, en su movimiento dinámico, puede

⁴⁸ Ver Bergson. "Del planteamiento de los problemas" de *Pensamiento y movimiento* en *Op. cit.*, p. 973.

⁴⁹ Este punto de inicio del pensamiento bergsoniano en el devenir se podía ver como una reacción contra una tradición filosófica del ser (realidad suprema, objeto primordial de la filosofía, que la razón ha de conocer) que brindaba a la razón un papel privilegiado por el hecho de considerar al ser inteligible, estático. De esto que el cambio, el movimiento, el devenir, se considerase ininteligible: sólo podría conocerse en la medida que la razón lo redujese a inmovilidades. El que Bergson parta del devenir no implica la negación absoluta del ser estático, pues, ante la incomprensión de lo dinámico (duración pura), de vez en cuando, se da la necesidad de reposar en lo estático, y de hecho, Bergson mostrará en el movimiento de la realidad un ser que de alguna manera deviene (desde *Materia y Memoria* está el *misterio* que alude el movimiento de la duración pura y que se verá en la *Evolución creadora* del impulso vital como en *Las dos fuentes de la moral y la religión* —en esta última obra la realidad primordial será indudablemente Dios), el ser que deviene en la duración pura de la conciencia. Decir que no hay realidad en reposo sino en incesante movimiento muestra la continuidad del devenir (que 'es' pues contiene, como un momento, al ser, y que, evidentemente, deviene), o sea, la realidad deviene siendo, en otras palabras, Bergson expone el devenir que se retrotrae al ser, pero un ser entendido sólo en la medida que deviene, por tal motivo puede comprenderse que hayan momentos estáticos de la realidad (localizados por la razón) como momentos dinámicos (atendidos por la intuición) y de manera general permite ver el dualismo del bergsonismo y, al parecer, su encierro debido a las oscilaciones (tan necesarias para el pensamiento de Bergson) entre lo extenso y lo cualitativo, lo estático y lo dinámico, lo cerrado y lo abierto, etc. Ver con más detalle en Ferrater Mora. "Introducción a Bergson" en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Argentina, Editorial Sudamericana Buenos Aires, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición, 1962, pp. 7-48.

percatarse de un modo directo mediante la intuición. Así la inteligencia termina trabajando sobre lo inmóvil, lo estático, lo *sólido*.⁵⁰ Ahora bien, la intuición no debe pensarse como único y absoluto momento del bergsonismo si no como el momento del que hay que partir o volver en pos del mejoramiento del trabajo intelectual. El carácter primordial de *negación* que lleva en sí misma la intuición⁵¹ la hace una destructora o modificadora de esquemas, rompe los marcos conceptuales de la inteligencia (para devolverlos de sus posibles errores con respecto a la realidad); esta especie de antiintelectualismo inicial de la intuición justifica y reivindica a la inteligencia misma en un segundo momento. Por lo demás, tampoco se trata de una intuición completamente muda, lo fuese si se encerrase en sí misma, pero antes bien “la intuición no se comunica, por lo demás, más que por la inteligencia”.⁵² No obstante, la intuición no habla del todo como la inteligencia, pues sería hacerlo en términos abstractos que representan el espíritu sobre el modelo de la materia, y pensar en transposición espacial (*metáfora*), antes bien, la intuición *sugiere* en *imágenes* la visión directa del mundo espiritual.⁵³ La intervención de la intuición en el pensamiento alude al *sentimiento* del esfuerzo de intelección que se produce en el trayecto del esquema a la imagen, o sea, de la conceptualización que se tiene de la realidad al contacto inmediato con la misma a través de la intuición: este es el *esfuerzo intelectual* que Bergson admira y espera.⁵⁴

La *imagen* sugerida a la inteligencia hace que ésta tenga una especie de movimiento torcido, inverso, una especie de *desgarre* hacia sí misma, negando por un momento su dirección hacia lo inerte, para que con una conceptualización deficiente de la *realidad* la logre mantener, mal pero que a fin de cuentas no la suelte. En este sentido, la intuición al ofrecer el contacto directo con la realidad y el que el intelecto la tome en cuenta ya implica un *esfuerzo*. La comunicación de la intuición por la inteligencia no es absoluta, siempre la

⁵⁰ La inteligencia (...) es la facultad de fabricar objetos artificiales, en particular útiles para hacer útiles, y variar indefinidamente su fabricación; la inteligencia tiene por objeto principal el sólido no organizado. Ver Bergson. Cap. II “Las direcciones divergentes de la evolución de la vida. Embotamiento, inteligencia, instinto” en *La evolución creadora*, op, cit., p. 558, 571. Se recomienda leer todo el capítulo.

⁵¹ Bergson. “La intuición filosófica” op, cit., pp. 1030-1042.

⁵² *Ibíd.*, p. 966.

⁵³ *Ibíd.*, p. 967.

⁵⁴ Bergson. “El esfuerzo intelectual” de *La energía espiritual* en op, cit., pp. 882-911. Trabajar intelectualmente consiste en conducir una misma *representación* a través de planos de conciencia diferentes en una dirección que va de lo abstracto a lo concreto, del *esquema* a la *imagen*.

inteligencia la ha de presentar en *metáforas*, no obstante no es la única vía de comunicación. Hay una manera de comunicar la visión inmediata: invitando a la otra persona a que la realice; la invitación a través de la *acción*.⁵⁵

Estas formas de comunicación refieren ya a ciertos tipos de conocimientos. Uno de tipo mediato a través de conceptos, construido desde fuera; otro inmediato dado por dentro (aunque partiendo de las cosas percibidas). El conocimiento exterior siempre se comunica por conceptos, frases, palabras, por la *representación*. El conocimiento por dentro, *la intuición*, no se comunica más que en la invitación al otro a que la realice a su vez; una sugerencia de imagen que, al pasar al lenguaje, se metaforiza. El bergsonismo, en el fondo de estas distinciones, considera a la inteligencia incapaz de comprender la vida o la duración continua de la vida, y con ello afirma, no obstante, su capacidad de conocer la materia y geometrizar, espacializar. Mientras que la intuición permite el contacto con la duración, al no ser de manera mediata se gana la etiqueta de *irracional*, pero se trata de un irracionalismo vivido que se sumerge en una percepción concreta, la cual va dilatándose así como la conciencia misma.⁵⁶ Si quisiéramos instalarnos únicamente en una postura de cero relación y comunicación diríamos: *Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, no encontraría jamás. Estas cosas sólo las encontraría el instinto; pero él no las buscaría jamás*”⁵⁷ solución fácil que el bergsonismo no acepta.

Por lo demás, ahora sólo queda decir que la confusión de la cualidad con la cantidad termina por producir la ilusión fundamental que transfiere a la duración *cortes instantáneos* que la hacen ver en términos de magnitud o de intensidad. En el transcurso de los siguientes apartados se tratará de aclarar esta ilusión, que ha de permitir acercarnos a los umbrales de la duración misma.

⁵⁵Esta otra vía está implícita en la función social de la risa a través del concepto de lo cómico bergsoniano. Más adelante se tratará esta cuestión.

⁵⁶Si bien hablar de la intuición mediante la conceptualización implica una manera débil de referirnos a aquella y por tanto resulta sumamente criticable, no obstante expresa, aunque de forma deficiente, aprehensiones si no verdaderas sí más cercanas a la realidad, que espera Bergson apoyen a realizar un raciocinio más riguroso. La cuestión de la conciencia está relacionada al contacto con el yo profundo (*Ensayo, Materia y memoria, La risa*), con el encuentro de la personalidad de uno (*Evolución creadora, Las dos fuentes...*).

⁵⁷ Bergson. *La evolución creadora*, op, cit., p. 569.

I.III Los dos planos de la realidad: *extensión y duración*

Digamos lo siguiente. Comúnmente se trata a los hechos psíquicos en términos de intensidad, como si se tratase de “más-dolor”, “menos-tristeza”, etc.; esto implica ya la intervención de una cantidad extensiva, de magnitud, de mensurabilidad, que son propiedades de la materia pero no de los estados de conciencia tal cual. De hecho, una visión inmediata de la conciencia procura liberarse del prejuicio de la magnitud y considerar a los estados de conciencia como *cualidades puras*, no como cantidades. Evitar la confusión de lo cuantitativo y cualitativo, o sea, distinguirlos, es posible gracias a la intuición. Tratar los hechos psíquicos alejados de la cantidad extensiva permite ver en aquellos la manifestación de la *cualidad pura* o una *multiplicidad cualitativa*. No obstante, la idea de magnitud y de cantidad está muy arraigada, y se expresa, en este caso, cuando se pretende representar la totalidad, o partes, de la conciencia. En este sentido la conciencia se concibe como el compuesto de una suma de fenómenos psíquicos simples; el desfile de elementos simples, sensaciones, recuerdos, deseos, etc., que pasan ante el foco de luz que representaría la conciencia, o elementos que están en una especie de teatro en los cuales se separan de acuerdo a leyes determinadas, como las de asociación de las ideas. En este caso, la realidad psíquica se presenta pues como una multiplicidad numérica de distintos elementos no como una multiplicidad cualitativa.

La idea de multiplicidad numérica de elementos psíquicos en el fondo encubre la realidad de la conciencia. La intensidad termina por situar la causa de determinado estado de conciencia en el *espacio*⁵⁸ que posibilita medirlo, pues lo considera como cantidad. Por tanto, tenemos que la intensidad es la representación simbólica de lo inextenso mediante lo extenso; lo que nos permite hablar de “más dolor” o “menos dolor” en comparación a otro; de relacionar una intensidad de olores reconocible en medidas (intensidades) y determinados momentos (psicofísica) o la ubicación, y relación, de determinada intensidad con cierto estado cerebral o con un esfuerzo muscular, o sea de la correspondencia de la extensión con la inextensión (paralelismo psicofísico).

⁵⁸ Necesitamos del espacio para representar todo aquello que queremos representar, incluso aquello que decimos, conceptualizamos, en general, que *solidificamos*. El espacio vendría a ser, para el bergsonismo, el lugar por excelencia de la extensión, en donde el pensamiento manipula y divide la extensión, mide y da paso a la experimentación misma, al *dominio* ¿únicamente de la materia?; extensión como parte de la realidad.

En este caso la razón de ser de los estados psíquicos se localiza en los *movimientos de reacción* automática que el organismo “comienza” y la conciencia percibe. Se piensa pues una magnitud superpuesta a una sensación que ocupa un lugar en el espacio; la conmoción física absorbe la sensación instaurando una especie de correspondencia que adquiere forma de magnitud. La cuestión aquí es que si la sensación que la conciencia percibe está determinada por una acción exterior que la ocasiona, o el cuerpo mismo, no presentaría una razón de ser en la medida que estaría sometida en tanto reacción automática (y en el fondo, pensar si nuestras acciones estarían determinadas o representarían una mera respuesta automática). Por otra parte, Bergson entrevé más acá de la intensidad una sensación que la conciencia percibe y que alude a cierta brecha espiritual intacta aún del pensamiento, no limitada únicamente a cierta asociación externa, se trata de la sensación de una continuidad de estados no distinguibles con certeza, una sucesión cualitativa que parece acompañar, y de la que forma parte, el estado de conciencia experimentado. De esto que “el estado afectivo no debe, pues, corresponderse tan sólo con las conmociones, movimientos o fenómenos que han ocurrido, sino aun y sobre todo con los que se preparan, con los que querrían ser”.⁵⁹ Este querer ser, presente en el estado afectivo, logra romper la determinación de la excitación exterior y la reacción requerida, para que la sensación afectiva permita a la conciencia *ver* un movimiento libre permeado del tiempo; tiempo en el que los estados afectivos se preparan queriendo ser, indicando en el fondo, que el papel de la sensación afectiva, atendida por la conciencia, sugiere movimientos libres y una capacidad de elección, como veremos adelante.

Por lo demás, la “intensidad”, en este sentido, resultaría ser solamente la segmentación realizada por el intelecto de un movimiento “estable” o “definido” de la conciencia, pero que en realidad tiene parte en la *duración* psíquica. Si homogenizamos, por ejemplo, los matices de determinado sentimiento, como el enojo, a un solo término que diga en cualquier caso que se experimente tal sentimiento siempre igual, siempre el mismo, al pensamiento le restaría únicamente asociar y explicar cómodamente aquellos momentos con este sentimiento, diciendo que se trató de un dolor más o menos intenso respecto del

⁵⁹Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* en op, cit., p. 74

caso y, en el fondo, afirmando que la manera de experimentarme no cambia, que uno no cambia.⁶⁰

Tenemos pues que las diferencias cualitativas se interpretan regularmente como diferencias de cantidad debido a su carácter afectivo no extensivo, que al querer explicarlas se piensan como extensión, o sea, que una sensación en tanto pierde su carácter afectivo pasa a un estado de *representación*. El *asociacionismo* soporta este cambio: se asocia a cierta cualidad del efecto la idea (intensidad) de una cierta cantidad de la causa, y luego se pone la idea (intensidad) en la sensación y la cantidad de la causa en la cualidad del efecto,⁶¹ así la intensidad, que se posiciona sobre un matiz o cualidad, se vuelve magnitud. En otros términos, el efecto producido por la sensación cualitativa se vuelve causa, y con ello la cualidad en cantidad, la intensidad en magnitud; ejemplo de esto es el alfiler tomado por la mano derecha que pincha a la mano izquierda, donde la sensación de la mano izquierda termina por localizarse en relación o asociación del esfuerzo progresivo de la mano derecha, pues sólo así se puede *representar* la intensidad de una sensación.⁶²

Vemos que representar determinado estado afectivo es posible por la intensidad, por el número creciente de sensaciones que se añaden o yuxtaponen a las ya percibidas, según el pensamiento, o por la medición de la intensidad de la sensación, por ejemplo el dolor, por la contracción de los músculos en donde “surge” o se da. No obstante, las diferencias entre las sensaciones, la conciencia no las interpreta como diferencias de cantidad o de grado, sin las reacciones extensas, o esfuerzos musculares, que las acompañan, la “intensidad” de la sensación sería una *cualidad pura*, no una magnitud. Si la conciencia no interpreta la duración psíquica como diferencias de grado, cómo lo hace. No interpreta, sino que alude a cierta disposición a determinada *preferencia* a través del *cuerpo*, que en el fondo, indica un momento particular desde la duración. El reconocimiento de la duración psíquica que realiza la conciencia, mediante la sensación del *movimiento libre* que percibe, si bien no se nota a través de la conceptualización, o si se realiza, termina por representarse

⁶⁰No obstante, si la conciencia pone atención a la duración de sus estados, no le quedará otra más que acordar los estados psíquicos mismos, como sus matices, respecto a la nueva situación que se le presenta: momentos concretos que requieren y propician nuevas exigencias y posicionamientos desde uno mismo.

⁶¹Ibíd., p. 80

⁶²Ibíd., pp. 80-83.

en el espacio⁶³, puede, no obstante, aludirse a la *preferencia* de nuestro cuerpo hacia un estado psíquico reflejado en un acto; *sugerimos* o invitamos a otro a realizarla a través de la elección tomada y manifiesta en el cuerpo desde la acción libre.⁶⁴ Esta preferencia “define la inclinación como un movimiento [y no] expresa una *metáfora*”,⁶⁵ debido a que la invitación del bergsonismo respecto al retorno de la duración es tener conciencia del movimiento libre manifestado en la acción de uno; este es el caso de la libertad, que veremos en el último apartado.

Haciendo a un lado la representación de la magnitud de la sensación (que hace del efecto de la sensación la causa, superponiendo la cantidad sobre la cualidad, y ubicándola en una excitación exterior) se tiene que lo inextenso por sí mismo es cualidad pura, y no hay nada de común entre cantidades y cualidades. Cualidad y extensión no hay que confundirlos en los contenidos psíquicos, antes bien hay que reconocer que en estos, cantidad y cualidad pueden tener cabida, uno permite su representación en el espacio y el otro a considerarlos en sí mismos (cualidad). Además posibilita entender que se da un *aumento de sensación* si se habla en términos de cantidad, y una *sensación de aumento* cuando se trata de una cualidad, que a fin de cuentas puede terminar por representarse en la inversión de la causa a su efecto. Inversión que refiere al “hábito contraído de creer en la percepción inmediata de un movimiento homogéneo en un espacio homogéneo”.⁶⁶ Hábito de interpretar los cambios de cualidad como cambios de cantidad, en donde el pensamiento solidifica la sensación, asignándole un *color propio*, en el fondo, determinable e invariable. Determinando así la sensación con el pensamiento, su *color* idéntico y permanente se vuelve referencia de donde se constata el aumento o disminución de intensidad de la misma, no el movimiento cualitativo que la sensación es; donde su sensación de aumento o disminución no es constatado por el pensamiento si no por la consciencia. Respecto a esto

⁶³ Una conciencia *atenta* puede dar cuenta de *diferencias específicas* en las diversas sensaciones, por ejemplo, un calor “intenso” es en realidad *un calor diferente*. Para dar cuenta de dichas diferencias, la intuición tiene mucho que ver, por lo demás, las reacciones de estas sensaciones, para dar cuenta de éstas, se acentúan con determinada causa exterior.

⁶⁴ Manifestada en el cuerpo y con implicaciones aún más profundas. La *imagen* entre el espacio y la duración es justamente el cuerpo (el cual presenta afecciones, además de centros neuronales) que permite la conexión entre la libertad del espíritu y la solidez de la materia; la relación entre el recuerdo y la percepción o la materia y memoria. Ver en Bergson. Cap. I de *Materia y memoria* en op, cit.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 77.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 85.

Bergson refiere que “sustituimos (...) la impresión cualitativa que nuestra conciencia recibe por la interpretación cuantitativa que da de ella nuestro entendimiento”,⁶⁷ o sea, el entendimiento realiza una especie de segundo momento que traduce o interpreta cuantitativamente la duración de la sensación o la duración misma, mientras que la conciencia, de primer momento y de manera inmediata, ve, “recibe” la impresión o impresiones cualitativas, que terminan por no ser cosas estáticas sino *realidades* sucediéndose mutuamente que la conciencia constata. Por ejemplo, la gravedad de una nota tiene tanta realidad para nuestra conciencia como la agudeza o las variaciones sucediéndose en una armonía o sinfonía, las intensidades respectivas serían para una conciencia *no atenta* grados diferentes, pensando su “cambio” en determinada dirección y exterioridad, distinguiéndolos y alineándolos en una representación de su continuidad (que no es la continuidad misma).

Ahora bien, en esta representación de la continuidad, el cambio en las sensaciones cualitativas no es continuo, pues la identificación y separación de los elementos que la componen se alinean como partes que recomponen dicha continuidad; no obstante, sí se trata del cambio de cualidades cuando la conciencia voltea a mirar esta *continuidad ininterrumpida e indistinguible de elementos heterogéneos penetrándose mutuamente*, una *heterogénea de cualidades nuevas* (pues nunca se repiten): este es el reconocimiento bergsoniano de la novedad en la duración, de una fuente latente de novedad que la conciencia atestigua y uno experimenta. No se trata pues del cambio de cualidades en el espacio homogéneo o la identidad de la sensación en el espacio; en la duración no hay cuantificación y comparación de “sus” intensidades, el pensamiento puede hacer tal cosa, con el alto precio de distanciarse de la continuidad ininterrumpida de aquella.⁶⁸

Al considerar la conciencia como una suma o multiplicidad de elementos psíquicos, se evidencia el lado extenso de donde proviene tal afirmación, además de que permite elaborar representaciones o establecer grados de intensidad de determinada sensación (de

⁶⁷Ibíd., p. 86.

⁶⁸En el caso de la ciencia, puntualmente, la física no trabajaría con continuidades cualitativas si no con sensaciones *idénticas*, determinadas espacialmente, o representadas por el pensamiento, que resulten servir de “intermediarias entre dos cantidades físicas, que pueden igualarse la una a la otra”, y que resultan más o menos ser los auxiliares o comodines matemáticos para obtener el resultado querido. La psicofísica pretende estudiar la sensación misma y medirla. Ver en Ibíd., pp. 86-99.

luminosidad, de dolor, de color, etc.) como si se tratasen de cantidades verdaderas. No obstante, la realidad psíquica vista más allá de la red extensa ha de dar cuenta de que su composición no se trata de una multiplicidad de elementos que transcurren de un estado a otro a semejanza de una numeración, sino de una *continuidad* heterogénea de cualidades: la realidad psíquica, junto con sus estados psicológicos cualitativos, es en el fondo *duración*, en otros términos, cada uno dura.

La intensidad, se ha visto, encauza a la representación de la continuidad sucesiva de los estados de conciencia o a la simbolización de la duración, que conlleva a la confusión de la cualidad de los estados psíquicos y la extensión. Pero la intensidad no es la única que permite llegar a tal representación e ilusión, en tanto se considera y trata lo cualitativo como cantidad, también lo posibilita la idea de una multiplicidad numérica de elementos en los hechos de conciencia. Esto es posible, en gran medida, al poner en la base de la conciencia la *idea de tiempo homogéneo* que posibilita, a su vez, engendrar la idea de la numeración o la idea del *número*. Veámoslo a continuación.

El número refiere a una serie de posiciones sucesivas, desde la conciencia esto posibilita concebir a ésta como sucesión de estados psíquicos numerables. Ahora bien, el número implica una adición o suma de elementos como la consideración de una unidad, o sea, “todo número es una colección de unidades, y, por otra parte, todo número es él mismo una unidad”.⁶⁹ La cuestión a considerar en este momento es que el número no se constituye tal cual sobre el tiempo sino más bien sobre el espacio, o en todo caso sobre un tiempo espacializado como sucede con las aporías de Zenón.⁷⁰

⁶⁹ Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* en op, cit., p. 106. Número como síntesis de una multitud de unidades. En la referencia citada se explica que hay dos tipos de unidades: una concebida en el espacio como yuxtaposición y síntesis en el espacio –número formado–, otra concebida en la intuición y que refiere a un acto simple del espíritu que concibe una unidad pura y simple, de la cual no puede salir otra cosa (pero que toma como materia el espacio con el cual construye el número, o sea, el número en formación–págs. 106, 109). Una nos orienta al espacio, la otra abre camino a la duración en tanto la unidad como acto simple del espíritu alude al proceso indivisible por el cual el espíritu está *atento* a las unidades del número, como un retroceso a la duración desde la representación espacial.

⁷⁰ Zenón termina por anular el movimiento debido a que el tiempo, como el movimiento, lo divide como si se tratase de materia, estados dados, trayectorias divisibles al infinito, pasos segmentados en una recta, en fin, sólo considera un móvil que no se mueve, un devenir que no deviene, un tiempo que no pasa: segmentación rotunda del pensamiento sobre el tiempo, al estilo como la física moderna lo haría, concibiendo al movimiento como el trayecto del móvil, como una creación del pensamiento que une todos los instantes inmóviles de dicho móvil, una reorganización artificial del pensamiento, no del espíritu. En fin, un

La idea de número implica una visión del espacio en la medida que sumamos unidades, o mejor dicho, yuxtaponemos unidades, y las consideramos provisionales (separadas unas de otras), o sea, la suma de ‘1’ al ‘2’ será ‘3’, el número, una vez realizada la suma, lo consideramos en un espacio homogéneo y cuando se realiza la suma, una unidad deja de ocupar su lugar en el espacio, esta consideración de ‘dejar el espacio que se ocupaba’ alude al concepto de *simultaneidad*; entonces podríamos ver que en la construcción del número se da una simultaneidad de elementos que se suman o una representación simultánea en el espacio; el número así construido (en el espacio) tendrá extensión como si se tratase de una cosa y por tanto podrá dividirse. La simultaneidad de las unidades necesita pausas o cortes sobre el tiempo (aunque *en* el tiempo no sucede la simultaneidad), pues espera a que otras unidades vengan a yuxtaponerse a ella. Esta detención alude a una cierta *extensión* del presente que llega a abarcar las unidades contenidas en el número que se forma:⁷¹ el espacio es esta simultaneidad de unidades, esta extensión del presente. Caso contrario a lo dicho, si las unidades constitutivas del número pasaran en el *tiempo puro*, pasarían para no volver, mostrando su *irreversibilidad*,⁷² sin que se pudiese constituirse el número. En el tiempo puro no hay una multiplicidad simultánea, de ello que el número implique lo externo, el espacio y no el tiempo tal cual.

Ahora bien, la consideración de que el número es él mismo una unidad implica una posibilidad de concebir momentos sucesivos en el tiempo independientemente del espacio. El número al ser uno *sugiere* su totalidad por una intuición del espíritu: “esta unidad encierra (...) una multiplicidad, ya que es la unidad de un todo”⁷³, esta multiplicidad refiere a unidades que no son sumas, sino que son unidades puras, simples e irreducibles. Esta

movimiento extendido en el espacio homogéneo que permite su división y recomposición, su medición. El movimiento real, indiviso, aquel que está en continuo fluir bajo toda trayectoria es el que se llega por la intuición de la duración, aquel que permite tener conciencia de nuestros propios movimientos; consideraciones que Bergson denunciaría ya. Bergson. Cap. I y II del *Ensayo. Pensamiento y movimiento* en op, cit., pp. 1103-1116. *Materia y memoria*, pp. 375-429. Altieri, op, cit.

⁷¹El número necesita de un espacio imaginado en donde pueda dibujar los puntos de cada yuxtaposición como si se tratase de una recta ideal en la cual puedan sumarse, separarse, dividirse, los números. Es extensión del presente debido a que la división en el tiempo espacializado o los momentos que se suman cortan el tiempo en su fluir continuo (el tiempo dura: el *tiempo es duración*), se rompe con el pasado y el porvenir. Un eterno presente de identidades numéricas es la que se instaura.

⁷² Respecto a la irreversibilidad del tiempo ver las meditaciones en el asunto moral de uno de los discípulos y amigos de Bergson, que en el fondo alude a no otra cosa que la duración bergsoniana. Jankélévitch, V. Cap. II. “Irreversibilidad” en *La mala conciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 36-52.

⁷³Bergson. *Ensayo...op, cit.* Ibíd.

unidad no es otra cosa que el acto simple del espíritu, que cuando se dirige a sólo ella se considera indivisible. Es la unidad de un acto del espíritu. Así pues, se distingue la unidad *en* la que se piensa (irreductible; discontinua) y la que se erige como cosa luego de ser pensada (indefinidamente divisible; número acabado). Con esto vemos que hay dos especies de multiplicidad, una de objetos extensos que pueden cuantificarse en el espacio homogéneo (representación de la “duración”) y otra de hechos de conciencia que no tendrían el aspecto de un número, ni alguna interpretación simbólica en donde intervendría el espacio, afirmando el carácter cualitativo de los hechos de conciencia o la duración pura tal cual.

De las dos especies de multiplicidad se advierte que todo fenómeno u objeto puede presentarse bajo un doble aspecto: uno extensivo y el otro cualitativo. Nada impide que se haga abstracción de la cualidad, lo que posibilita obtener términos que pueden superponerse uno sobre otro.⁷⁴ De hecho, esto responde a cierto *hábito* de alinear, como un añadir elementos en una recta, la sensación en el espacio, y permite creer que se cuenta la sensación en la duración. Sea en este momento, por ejemplo, que la campana de la catedral suene. Podemos recoger la impresión cualitativa que produce en nosotros (e incluso puede *recordarnos* un ritmo conocido) como si se tratase de un “grupo” organizado de continuo, o contarlos y para ello sería indispensable disociarlos en algún medio homogéneo: el espacio. El hecho de recoger las cualidades conlleva a concebir momentos del tiempo que se compenetrán de continuo; en el espacio los momentos del tiempo no puede añadirse a otros continuamente, porque la disociación, en este caso los sonidos de la campana, dejan intervalos vacíos que permiten contarlos, éstos no permanecen en la duración si no que se localizan en el espacio. En este caso, la unidad de las multiplicidades de sensaciones, o de la multiplicidad *confusa*, se remplacea con el número de los momentos al contarse.

Tenemos pues que el número necesita del espacio como medio homogéneo, en el cual se da una representación simultánea de unidades, en donde sea alinean (yuxtaponen) términos distintos, pero las unidades consideradas como actos simples del espíritu, y que

⁷⁴A la cosa exterior, a la cual se ha eliminado el elemento cualitativo, ofrece su extensión para ser medida e identificada con otra sensación: la identidad de dos sensaciones, que en el fondo cualitativamente difieren, es lo que la psicofísica ofrece y suprime a la vez: una representación simbólica de la cualidad en cantidad mediante el número de sensaciones intercaladas en los intervalos entre dos sensaciones, que llegan paradójicamente a identificarse, a través de graduaciones sucesivas (Fechner). Bergson, op, cit., pp. 82-102

son las que conforman la multiplicidad de hechos de conciencia, vienen a ser un “proceso de penetración y organización, por el que estas unidades se añaden dinámicamente y forman (...) una multiplicidad cualitativa”.⁷⁵ Pero ante el desenvolvimiento orgánico de esta multiplicidad cualitativa (o de estados heterogéneos o heterogeneidad pura⁷⁶) la presencia del espacio hace que estas unidades se añadan cuantitativamente en una representación espacial de la misma. El hecho de que haya yuxtaposición en el espacio se debe a la *impenetrabilidad* de la materia⁷⁷ que en el fondo responde a la necesidad lógica de que *dos cuerpos no pueden ocupar al mismo tiempo el mismo lugar*; la impenetrabilidad más que una propiedad de la materia se debe a una propiedad del número rectificado en el espacio. Así, cuando esta propiedad del número pasa a la materia se afirma la existencia de cosas extensas (traducibles de manera inmediata en número, por ejemplo al ver un conglomerado de cosas inmediatamente las puede ir contando con el pensamiento o con los dedos, entre otras formas de y para contabilizar) y hechos de conciencia en su representación simbólica. Por otra parte, al alejar la impenetrabilidad del número en la materia, se posibilita concebir a ésta en su estado puro: *materia o extensión pura* (de donde el acto del espíritu conforma el número sin perder de vista su unidad). A fin de cuentas, alejar el número de la sensación representada permite dar con su cualidad misma a través de la conciencia, una cualidad que forma parte de un movimiento de cualidades confluyendo de continuo; esto indica la vuelta de la conciencia hacia la duración pura desde lo que se piensa solidificado.

De lo dicho hasta ahora, esbozemos pues dos extremos, o planos, de la realidad: un espacio en el cual se da una yuxtaposición, simultaneidad, de cosas, o una multiplicidad cuantitativa, y una *duración* en donde se da una penetración, sucesión, de estados de conciencia heterogéneos, o un proceso vivo de la conciencia que no dice más que ella *dura*. Para la identificación de estos planos podemos tomar la idea de intensidad, moviéndola del lado de la extensión, y considerarla cierto punto de unión de estos dos planos o corrientes: la que trae del exterior la idea de extensión, que hace que se estudie los estados de conciencia en la representación de su causa exterior (intensidad como percepción adquirida,

⁷⁵Ibíd., p. 211

⁷⁶Ibíd., pp. 123, 127

⁷⁷Ibíd., pp. 112-113

clara y determinada por la magnitud) y la que surge de lo profundo de la conciencia, que ofrece la imagen de la duración (“intensidad” como multiplicidad interna o de hechos simples psíquicos que se bastan así mismos, como percepción confusa o duración).

Ahora bien, para expresar los estados simples de mi yo, generalmente salgo de mi mismo y me miro a distancia, desde fuera: proyectando los estados psíquicos en el espacio. Lo que llego a decir y ver no son sino impresiones pasadas, inertes, esto responde justamente a la necesidad que presenta uno por solidificar, objetivar, por hacer pasar de íntimos a impersonales, al querer hablar de los estados de conciencia. No obstante, lo psicológico es por excelencia lo subjetivo en el hombre, el número no puede intervenir en la conciencia, porque éste al estar abocado hacia lo extenso en el espacio, al aplicarlo a lo psíquico termina por solidificar y espacializar la conciencia. El empleo del lenguaje y la concepción ordinaria de la vida son otras formas de espacialización de la duración, como se verá más adelante. Por ahora, consideremos que la extensión y la duración coexisten, y están en contacto sin que su contacto sea pretexto de confundirlos. La intuición nos ayuda a distinguirlos y dar cuenta de que la realidad se nutre de la coexistencia de aquellos, de que para hablar de la realidad se tiene que espacializar, no obstante, en el fondo, la realidad, lo más concreto, es *duración pura* (libre de toda mezcla, sin intervención de la idea de espacio); un continuo movimiento que se experimenta además en el tiempo. Pedimos paciencia por lo escrito hasta ahora, debido a que en los dos últimos apartados siguientes se intenta concretizar lo que se ha dicho en relación a lo que este trabajo busca.

I.IV La experiencia del *tiempo externo* y el *tiempo interno*

Imaginemos. Escribo, y frente a mí, sobre la pared, hay un reloj. Observo los minutos y considero que cuento el tiempo en el transcurso de una hora. A simple vista parece que esto ocurre. Pero no es del todo así, esto resulta de un *hábito contraído* que da pauta a la ilusión de contar “el tiempo”, y no ver que se realiza la contabilización en el espacio. Dicha ilusión termina por formar una *imagen extensa* que me permite contar sesenta minutos, como si se sumaran uno a uno en el tiempo,⁷⁸ y pensar que son momentos de la duración, cuando en

⁷⁸ Como si se tratase de una multiplicidad numérica.

realidad son puntos en el espacio. En el tiempo, digámoslo de una vez, se perciben (o *intuyen*, mejor dicho) los momentos de la duración, no adiciones o sucesiones que culminan en cantidades o sumas. En la ilusión de contar en el tiempo no me doy cuenta de que termino por enumerar con mi pensamiento símbolos espaciales de las impresiones que tengo.

De lo anterior puede concebirse una doble significación del *tiempo* (relacionada íntimamente a la duración y su respectiva representación). En un sentido, tiempo es duración pura, movimiento puro. En otro sentido, tiempo es un medio homogéneo, o mejor dicho, se concibe en dicho medio, en la cual el movimiento y la duración se simbolizan. Comencemos abordando éste último.

Comúnmente al hablar del tiempo se piensa en un medio homogéneo en el cual se alinean estados solidificados del mismo, que permiten exteriorizarlo a través del número o la medida, de etiquetas que posibilitan su aparente manipulación. No obstante, decir del tiempo que es un medio homogéneo, en el fondo es aceptarlo en tanto *espacio*,⁷⁹ lo que permite una contabilización que se asimila como “tiempo”. Cuando se espacializa el tiempo, el pensamiento lo *extiende* para asirlo, para calcularlo, abandonando así los continuos momentos que están penetrándose y que suelen ser una especie de *contracción* cuando la conciencia los intuye; se extiende una parte del tiempo en pos del abandono del tiempo mismo. En otros términos, el pensamiento brinda una representación del tiempo identificado con la cantidad y/o el número, por ello que simbolice al tiempo, como por ejemplo “1 hora”, “2 años”, concebido en el espacio, lo que permite dar con una representación o cálculo del mismo. Digamos un caso recurrente: la conversión de aquellas cantidades de tiempo en unidades derivadas (equivalentes, mejor dicho); de horas a minutos, de minutos a segundos. Y, posteriormente, su relación con otras unidades de cuantificación que intervienen en magnitudes y cálculos de ciencias como la física o la química, y que en el fondo no hacen otra cosa que espacializar la vida misma sutilmente a través de la medida y sus respectivas aplicaciones tanto científicas como técnicas (sin olvidar ni negar sus resultados *útiles y prácticos*).

⁷⁹Ibíd., p. 114

Representémonos un pedazo de tiempo como “1 hora”. Ésta se convierte, o se identifica, en 60 minutos. 60 unidades que van yuxtaponiéndose en el medio homogéneo (que lo asimilamos como tiempo) hasta formar 1 hora, y que corroboran un tiempo espacial gracias a la identidad de las dos unidades de medida. Pero se trata de una identidad que en el fondo es un *cuasi-vacío* del tiempo mismo (que implica su no definitiva anulación), debido a que la identidad lo es en términos cuantitativos cuando de entrada el tiempo es meramente cualitativo. Esto termina reduciendo el tiempo experimentado, o vivido, a las unidades que lo descomponen y lo re-unifican, así puede acabarse por contar o exteriorizar, la vida que poco a poco va dejando de ser interna, que pasa al espacio en donde se numera y se concibe; así ha sido “siempre” para fines prácticos y útiles de la vida social, aunque ya a partir de los tiempos bélicos-políticos del siglo pasado, desde el auge científico-técnico (ahora cibernético) explícitamente se ha asentado su manipulación y dominio, su apropiación y venta.

El *cuasi-vacío* cualitativo en la identidad cuantitativa ha hecho permisible un desarrollo y “progreso” fantástico (en el sentido literal de la palabra) en el mundo humano. Ha logrado una fuerte, continua y silenciosa exposición de la vida íntima, de la interioridad, *del tiempo que somos*, una exposición rotunda frente al pensamiento, un encasillamiento *transparente* que alcanza grados casi solipsistas con base en el espacio, en la identidad ya sea con un carácter numérico, conceptual, de mercadotecnia, o acorde a parámetros o esquemas políticos, sociales, culturales, económicos, científicos, etc., que logra explicitar *el infierno de lo igual*⁸⁰ en donde uno mismo como el otro se objetivizan; infierno que alude a una *caída* del hombre desde el mismo *reino de los hombres*; caída que en el fondo lleva implícita un abandono de la temporalidad por el hecho de dejar al hombre en el espacio como si se tratase de una mera cosa.

Pensar en una frecuente exteriorización de lo cualitativo en el hombre (¿dado en el tiempo o en la conciencia, o ambos?) para concebirlo como *casi-completamente* materia (mera cosa), permite trazar un escenario en donde el peso primordial lo tiene el *presente*; el

⁸⁰Este infierno de lo igual Han lo equipara al concepto de ‘transparencia’, abocado a una reflexión de la sociedad *tardo-moderna*, y en la cual también puede aplicarse o pensarse desde términos afines al ya referido, como “el cansancio”, “lo pornográfico”, “lo positivo”. Ver Han. *La sociedad de la transparencia*. España, Herder, 2013, pp. 11-13.

momento presente que más que afirmar el carácter continuo y dinámico del tiempo, pareciera la manifestación de lo contrario: un corte que busca no permitir volver la mirada hacia atrás ni poner los ojos delante del lugar posicionado. Se trata de un corte en el tiempo que quiere vaciarse de éste mismo para quedarse como el *lugar* propicio para el *rendimiento*, la *especialización*, la *competencia*, el *progreso*, el *olvido*, términos que hacen mengua en la configuración, primeramente, personal, pero también social, histórica, política, psicológica, etc., del hombre y las realidades que va configurando junto a otros más. Este “presente” sirve como sala expositora del hombre concebido y manipulado (¿por quienes?) desde su materialidad. En la percepción y dominio del atemporal-presente, por paradójico que suene, van quedando débiles y borrosos recuerdos tanto de los años vividos como de lo que alguna vez fueron acontecimientos significativos; va notándose una permeabilidad del olvido, tanto de uno mismo como de los otros, e inclusive de la historia que hacemos y que nos hace continuamente; va quedando un paso a la *simultaneidad* y *multitask*, al absurdo discurso de la capacidad por hacerlo casi-todo en el mismo, y reducido, tiempo; a los estudios forenses-conceptuales de la realidad, a la conclusión de la *vida* y el paso a la acelerada *supervivencia*; queda, pues, por muy común y útil que es, y por lo mismo *desapercibido*, la contabilización y enumeración de una secuencia de actividades en los días, una rutinización de la vida. Todo esto debido a que el tiempo simbolizado llega a convertirse en medida, en hábito, en costumbre, en repetición y mecanización, en rigidez, en *cosa*. En otras palabras: porque el *tiempo* deja de *durar*.

El tiempo es duración pura. Por eso, la representación del tiempo, a través del pensamiento, en el medio homogéneo rompe su continuidad, su fluidez. En dicha ruptura no se representa *todo* el tiempo sólo segmentos definidos del mismo que únicamente se relacionan, se yuxtaponen, y se manipulan como lo haría un pensamiento científico-matemático, o inclusive podrían concebirse como unidades que permanecen en sí mismas, aludiendo a un pensamiento propiamente metafísico. Se ha visto al principio del capítulo que la matematización de lo sensible, por parte de la física y de las ciencias en general, no era otra cosa que la segmentación o representación numérica-cuantitativa de la realidad, de una realidad, puede decirse ahora, que está en continuo movimiento, que deviene, que es dinámica. Las segmentaciones de la física, como lo ve Bergson, se dan sobre un *tiempo real*, no espacializado, que permite concebir una metafísica en el seno mismo de la física

moderna.⁸¹ Un tiempo real que se trata a fin de cuentas de un *movimiento puro* al cual puede asimilarse la *duración pura*, intuita ya en los estados de conciencia. Aclaremos esto.

El reloj de pared me ofrece un tiempo espacial en el cual puedo contarlos. Puedo decir simultáneamente al ir viendo el minuterio que han estado pasando treinta minutos, y que justamente en este instante está pasando el minuto treinta al minuto treinta y uno. El cambio o movimiento, representado por el minuterio y contabilizado por el pensamiento, alude a estados definidos (números) que van yuxtaponiéndose. Concibo una distinción de partes, asentando previamente una división del tiempo en segmentos, que al cambiar en el espacio representa el movimiento que puede contarse, del cual puedo decir, luego de varios espacios que han pasado “treinta minutos”. La percepción del tiempo exterior justamente se apoya en las contabilizaciones realizadas en aquel mismo: “esta hora”, “hace dos horas”, “en treinta minutos”, “ha pasado un año”, “cada diez minutos”, etc., indican ello. El pensamiento y el espacio (confundido como tiempo) se vuelven herramientas fundamentales para tal empresa. Ahora bien, si nos movemos en sentido contrario a tal experiencia externa, es posible una vuelta o inmersión al fluir temporal, a la intuición de un *movimiento puro*.

Prosigamos con la imagen. Continúo viendo el reloj de pared. En este momento me percaté de que han pasado diez minutos más, los cuales simplemente los adiciono a los treinta que había contado y obtengo así los cuarenta minutos “actuales”. Ahora bien, si observando el reloj dejo de considerar al tiempo como segmentado, y en general, dejo de concebir cada momento de la vida enfrascada o limitada a cierto itinerario tempo-espacial, puedo llegar a percatarme de la fluidez temporal de la cual somos parte, Bergson da cuenta de esto en el *Essai*, mediante los estados de conciencia, sugiriendo a primera vista *el tiempo que somos*, y en el fondo, refiriendo la *libertad* que propiamente nos caracteriza.

En efecto, cuando los estados de conciencia son puestos sobre dicho recipiente homogéneo, lo que de ellos se hace no es más que pensarlos como extensión (y yuxtaponerlos unos sobre otros como lo hace el paralelismo psicofísico). Dicha extensión contabilizada en el espacio refiere a una cierta relación de términos que en el fondo son *inextensivos*; esta relación la establece un espíritu capaz de asociarlas (mediante el

⁸¹ Maritain, op, cit., pp. 20-23

intelecto). Ahora bien, si suprimimos por un momento la facultad por excelencia con el que el espíritu realiza las relaciones y asociaciones, las sensaciones inextensivas permanecen tal cual (separadas del *espacio*, siendo *puras*)⁸²; en este caso qué sucede con el medio homogéneo en donde supuestamente se conectaban los hechos de conciencia: se da cuenta de su efectivo vacío de *tiempo*. Entonces podría decirse que el espacio ¿se concibe por la coexistencia con las sensaciones inextensivas; por la intervención *activa* del espíritu?⁸³ De cierta manera así sucede, se da cuenta del espacio por esta coexistencia entre el medio homogéneo que *es*, que el intelecto concibe, y lo inextensivo en su constante fluir del cual hace “cortes”.⁸⁴ De lo que no se da cuenta tan fácil es del predominio silencioso y desapercibido que se le da al espacio en dicha coexistencia, lo que permite la *ilusión* de considerar todo como espacio, y de tratarlo como tal. En este sentido la *actividad del espíritu*, puntualmente por el empleo del intelecto, llega a abarcar y yuxtaponer a las sensaciones inextensivas (lo que no implica que sean eliminadas completamente, al contrario se afirma su importancia dentro del acto del espíritu mismo), refiriéndolas hacia un medio vacío homogéneo, en donde el intelecto *distingue* sensaciones solamente en términos extensivos y con las cuales llega a afirmar una *realidad sin cualidad*. No obstante, en el fondo queda asentada la coexistencia de dos *tendencias* de la realidad de orden diferente: una heterogénea (que refiere a las cualidades) y otra homogénea (que es el espacio), que es concebida desde un predominio espacial.

Cuando el pensamiento confía ciegamente en que lo único existente son las reducciones que realiza de lo inextensivo a lo extensivo, a sus cortes tajantes, a sus abstracciones, a sus numeraciones, cálculos y medidas, lo homogéneo abarca sin resistencia alguna la coexistencia de las dos tendencias: afirmándose el predominio del espacio y la visión homogénea del tiempo. Asentándose así dos formas de lo homogéneo: “tiempo” y

⁸²Si nos colocamos del otro lado de lo inextensivo, o sea, del *lado* de la materia, entonces se afirma la *materia pura* (¿realismo ingenuo?) como *Materia y memoria* lo establece en su primer y último capítulo. Podría, incluso, asimilarse la materia con el espacio pero esto no tendría mucha razón de ser debido a la supresión del pensamiento para concebirla como tal, a lo mucho se llega a intuir como *extensión pura*. Medio homogéneo vacío.

⁸³Ibíd., pp. 116-117, 119. En el sentido inverso, o sea, desde el tiempo, éste se concibe por dicha coexistencia con el espacio, sólo que se hace mediante el pensamiento, siendo una mezcla con aquel, un *mixto* (consultar el concepto de la *diferencia*, ver Deleuze, *op. cit.*). En su estado puro sólo es posible intuirlo.

⁸⁴De otro modo, no tendría razón de ser aquello, marcándose una escisión en donde no cabría necesidad de representación cualitativa alguna por un lado, y en el caso opuesto, y de forma extrema, la afirmación de un mero medio homogéneo o pura extensión de la materia.

Espacio. Por esta razón es posible traducir la movilidad temporal como un tiempo irremediabilmente espacializado. Hablar de un tiempo homogéneo es referir sin tantas cuestiones a la experiencia externa del mismo, a los casi “cuarenta y cinco” minutos que ahora cuento en el reloj de pared; no obstante, esto no suele pasar con respecto a los estados de conciencia.

En la *conciencia pura*, que da cuenta de la duración de sus estados, podría verse la intromisión, gracias al intelecto, de la idea de espacio en su visión de un tiempo no-homogéneo. La conciencia de la duración al querer dar con la movilidad del tiempo termina por separarse de la forma homogénea del espacio, la cual afirma irremediabilmente pero no sigue debido a que reduce silenciosamente al tiempo. En este sentido, experimentar el tiempo como algo externo es tratarlo como cosa debido a que “...la exterioridad es el carácter propio de las cosas que ocupan el espacio”⁸⁵, carácter externo que es afirmado por el intelecto, la facultad que conoce las cosas por el hecho de trabajar con la materia en el espacio y, por ende, *fabrica* objetos no organizados (orgánicos) o sea, objetos artificiales adecuados para hacer *útiles*, con variaciones indefinidas en su fabricación.⁸⁶ Pero el tiempo aunque se piensa en la extensión, no es extenso, por ende no es materia.

El tiempo es propiamente duración, la conciencia inmediata de los estados de conciencia ayudan a *ver* lo cualitativo del tiempo. Ahora bien, pensar el tiempo es caer en el vicio de hacerlo espacio, de hecho los estados de conciencia también pueden tratarse como exteriores cuando se desenvuelven en el tiempo homogéneo: la *intensidad* de dichos estados, se entiende “mejor”, o es más visible, por determinado tiempo inicial y final, o determinado orden temporal, que hace posible su exteriorización y contabilización. No obstante, cómo puede concebirse la característica cualitativa del tiempo; justamente como se hizo con los estados de conciencia, o sea, no refractándolos sobre el espacio si no sobre la duración, en otras palabras, no pensar el tiempo y sí intuyéndolo. Esto implica la separación de la consideración homogénea del tiempo, que requiere de una vuelta hacia los hechos de conciencia pues sirven de puente a la intuición del tiempo, debido a que éstos

⁸⁵ *Ibíd.*, p., 120

⁸⁶ Bergson. *La evolución creadora*, *op. cit.*, pp. 557-562, 566-567

son esencialmente cualitativos e internos, aparte de ser lo más inmediato que la intuición nos da.

No obstante, es difícil, por un momento, rendirse a la intuición. Si solamente a través, y desde, el espacio puede concebirse la inextensividad cualitativa, como el tiempo mismo, entonces se afirma *a priori* el espacio como idea que fundamenta la realidad. Esto encuadra perfectamente en una concepción hegemónica de la razón, y desde la *conciencia reflexiva* (abocada al conocimiento de los procesos mentales) podría verse que el tiempo homogéneo no es más que su obsesión por el espacio, que apoya su conocimiento subjetivo-mediatizado. Esta manía lleva a la “conciencia reflexiva [a desfigurar] todo lo que roza, y lo más trágico es que esta deformación es la condición misma del conocimiento”,⁸⁷ de carácter mediático, procesual, que lo hace un conocimiento retardado y póstumo respecto a una realidad heterogénea de *totalidades vivas*. Es más, el fantasma del espacio en la conciencia reflexiva incluso le permite concebir una serie de estados de conciencia, o sea una sucesión, pero que es *reversible* en la duración: una sucesión que en sentido opuesto se vuelve simultánea y, por tanto, termina por no durar y sí por solidificarse. Así, pues la sucesión cualitativa se queda vacía de tiempo y llena de espacio, lo que le permite a la razón especulativa calcular y prever, a *saber antes de saber* debido a que cree que puede comprenderlo todo, a ser el “antecedente” del mundo,⁸⁸ y en el fondo, a quedarse ajena del tiempo.

Hacer a un lado, por un breve momento, la jaula del pensamiento, para mirar de súbito a través de la intuición, permite dar cuenta que nuestros estados de conciencia duran, que van sucediéndose y penetrándose en un continuo movimiento. Esta duración psíquica que la conciencia intuye de sus propios estados *sugiere* el movimiento continuo en el que se prolongan, no se trata de un movimiento elaborado causalmente, ni determinado en estados bien delimitados, si no de un *fluir* de cualidades que van penetrándose. Este movimiento continuo no está lleno de divisiones y espacio, al contrario, está rebotante de sucesiones y tiempo. Justamente, la conciencia inmediata *sugiere* ver la sucesión de los estados de conciencia como duración (movimiento continuo puro, sin intervención del espacio), pero

⁸⁷ Jankélévitch. “La conciencia pacificada”, *op. cit.*, p. 134

⁸⁸ *Ibíd.*, p.40

también sugiere ver el tiempo como un movimiento continuo (igualmente puro, o sea como duración). Recurramos a nuestro ejemplo. Nuevamente vuelvo los ojos al reloj de pared. En esta ocasión me veo invitado a mirarlo por el sonido armónico de pequeñas campanadas que indican que han pasado “sesenta minutos”. Efectivamente al mirar el reloj me doy cuenta de que ha pasado “una hora” desde que comencé a contar todos los minutos que se sumaron a la hora previa; rápidamente puedo identificar mi experiencia externa del tiempo reduciéndolo a la *nueva* hora; el pensamiento en automático sabe que para decir que es la *n* “hora” actual, le basta identificar una simultaneidad de sesenta segmentos del tiempo, contabilizados en minutos;⁸⁹ incluso puedo asociar los sonidos de las campanadas a un total de sesenta minutos que me indican que ha transcurrido una hora cada vez que éstas suenan. Esta asociación puede volverse un hábito en la medida en que al sonar las campanas del reloj volteo a verlo porque “sé” que ha pasado una hora. Ahora bien, si en las campanadas dejo de contar los minutos y me pongo solamente a escuchar las campanadas pronto me doy cuenta de que éstas van sucediéndose unas en las otras, percibiendo una sucesión de tonos distintos que no puedo distinguirlos, que son solidarios y me sugieren una organización íntima por el hecho de que duran. Así pues, voy dándome cuenta de una melodía que se prolonga y me brinda una *imagen* de la duración. Imagen misma que me sugiere el tiempo como ese mismo fluir, y la cual nos indica una cierta experiencia del tiempo interno, que más que experiencia es intuición.

La melodía de las campanas me brinda una imagen de la duración pura, o sea de una organización íntima de elementos distintos, representativo cada uno del *todo*, pero que no se distinguen. La imagen de la sucesión sin distinción en el momento en que intervienen la idea de espacio, se rompe con la no distinción por lo cual comienza a distinguirse cada elemento, aislando cada uno respecto del otro ya sea mediante un corte o abstracción del pensamiento: ahí donde había sucesión, ahora hay simultaneidad. En el caso de los hechos de conciencia, se representa la sucesión pura al yuxtaponer a aquellos, “no ya el uno en el otro [sucesión], sino el uno al lado del otro [como simultaneidad],”⁹⁰ implicando un “antes” y un “después” que se desarrolla en el espacio. La sucesión se torna así como una línea o

⁸⁹ Es posible además de que con una sola percepción identifique sesenta minutos como una hora, esto en automático excluye la idea de sucesión.

⁹⁰ Bergson, *Ensayo sobre...* op, cit., p. 121

cadena en donde las partes no se penetran debido a que están perfectamente separadas. En este sentido, la percepción del tiempo externo es similar, o sea, como proyección en el espacio de una “duración-extensa”.

El minuterero pasa por sesenta minutos para contabilizar una hora; está hora es precedente de una anterior, y al paso de otros sesenta minutos será un “antes” ya contabilizado. El movimiento del minuterero, y la contabilización del tiempo, se reduce justamente a un *antes* y un *después*. En este momento puedo dirigir la mirada hacia el primer segmento (minuto) del reloj de pared y con la mirada comenzar a contar cada segmento, y ver que cada uno es simultáneo y distinto en número; de minuto a minuto el pensamiento va alineándolos en el espacio, insertando un orden numérico el cual, incluso, puede ser reversible. Mi mirada puede ir del segmento cuarenta al treinta para dar cuenta de que han pasado diez segmentos: este ‘antes’ y ‘después’ implican un orden de “sucesión” y reversibilidad de “duración”. No obstante aceptar tal implicación es eliminar la duración y sucesión misma afirmando no otra cosa que el predominio de la idea del espacio. Como la duración, el tiempo es *irreversible*. Hagamos un pequeño paréntesis es este carácter temporal.

Lo irreversible sugiere ya un movimiento ininterrumpido. El pensamiento, en su trabajo con lo extenso y el espacio, puede segmentar y detener este movimiento ininterrumpido. Contar el tiempo, en ámbitos tan cotidianos como en otros más especializados, por ejemplo, laboratorios de experimentación científica, entre otros, brinda una especie de certidumbre relacionada al dominio o manipulación del tiempo. No obstante, al intuir el tiempo o tener conciencia de su carácter irreversible se reconoce que en realidad no lo manipulamos. Situémonos por el momento en la cómoda posición de considerar que sí se puede hacer del tiempo lo que uno quiere.

En el momento que se segmenta el tiempo o se piensa como un conjunto numérico que contabiliza su pasar, se introduce una consideración de reversibilidad en aquel: entendiendo al tiempo como una superficie que puede recorrerse en un determinado orden y en otro orden inverso. Estos órdenes que van-vienen, la inversión que representan, tienen cabida por el espacio, pues es en éste donde se piensan dichos órdenes. Así pues, la reversibilidad es la introducción del espacio en el tiempo o la consideración homogénea de

éste. Consideremos lo siguiente. Alguien de provincia tiene una cita de trabajo en x ciudad. Para ir a la cita realiza un viaje de dos horas de ida y dos horas de vuelta. Consideremos los dos órdenes: de provincia la ciudad en dos horas/ de la ciudad a provincia en dos horas. El sujeto puede pensar que recorre el tiempo-espacio, hacer un ir y venir en aquel. Más aún, si aquel realizara algunas cosas extras, como apresurarse por la mañana y alcanzar el autobús anterior al que siempre acostumbra, podría llegar “más” temprano y tener tiempo “extra” para realizar otras actividades. Regresemos a la consideración del sujeto en tanto piensa recorrer dichos órdenes. Se percata de que efectivamente realiza un ir y venir espacio-temporal, un desplazamiento espacial que lo puede distanciar del orden vivo o vivido, o sea, del tiempo vivido (irreversible).

La separación de la constatación espacio-temporal de los recorridos abre pauta a considerar la experimentación vivida del viaje: la sucesión se vive en un solo sentido sin que se pueda volver a regresar: el viaje que se está viviendo y haciendo es *único*. El viaje de regreso, a su vez, no será el mismo viaje. La duración de los estados psicológicos es irrepetible, cada uno guarda su unicidad, que enriquece la vida personal. Jankélévitch resume lo anterior de la siguiente manera:

El ferrocarril de regreso recorre la misma línea al inverso, pero el viajero de regreso vive al derecho, en ese recorrido inverso, una nueva serie de experiencias sin precedente y cualitativamente irreversibles; el viajero en el espacio va y viene alternativamente sobre los mismos trayectos, pero el viajero de la vida, de la vida no vivida, sino viviente, ese viajero viaje y deviene siempre en el mismo sentido según una duración no reversible.⁹¹

Se nota pues que la irreversibilidad del tiempo trae consigo un devenir vital o una duración personal. En donde *nuestro* tiempo pasado, presente y futuro enriquece y lleva la marca de nuestra persona, de nuestros estados psíquicos, haciendo de nuestras experiencias particulares e individuales. En este sentido, *el movimiento ininterrumpido es como la vida o la libertad*.⁹² “Como la vida” por la íntima relación a la duración personal manifiesta en la

⁹¹ Jankélévitch, op, cit., p.50

⁹² Jankélévitch considera que esta irreversibilidad de la vida trae como consecuencia dos tipos de *pathos*: el de lo irreversible y el de lo irrevocable. Aquel se caracteriza por la imposibilidad de repetir o rehacer por primera vez (que patetiza, dramatiza y apasiona la duración); el segundo indica la desesperación de lo irreparable, en la imposibilidad de deshacer. Ambos son, de cierta forma, componentes del devenir y remarcan la impotencia del remplazo, del reparo, de revivir algo, que nos dejan *inconsolables*. Baste un

individualidad de cada experiencia vivida; “como la libertad” porque de esta experiencia que vivo puedo decidirme hacer algo: una acción personal que me muestra, y que indica un momento excepcional o novedoso en la vida misma. Es pues, la coyuntura fulgurante del *Kairos* en el momento u oportunidad de hacer desde uno mismo; es el relámpago en la mensurabilidad ordenada de *Cronos*. Aunque por exigencias de la vida o, mejor dicho, de la vida ordenada social se requiere y necesita de este orden *cronológico*, mensurable-determinable, no obstante, esto no borra la *oportunidad* latente de hacer algo, desde uno mismo; en esta oportunidad “...no existe el derecho de llegar ‘demasiado tarde’, pues las ocasiones perdidas ya no se volverán a presentar y nadie conoce el modo de vivir a la inversa”.⁹³

El hecho de no volver a presentarse dichas oportunidades señala ya el solo sentido en que se ofrecen, la continuidad en la que se presentan. En el caso de llevar a cabo la acción, por el hecho mismo de surgir de esta continuidad, aquella se vuelve irrepetible porque tiene un sello personal único: en este sentido la acción es como la duración. El hacer cae en la inercia cuando se estandariza, cuando se vuelve repetible, como una cosa reiterable (en la rutina, en los comportamiento sociales, en las conductas y respuestas académicas, etc.). Digamos finalmente sobre la irreversibilidad lo siguiente. Lo irreversible desde el tiempo señala su no segmentación o reversibilidad; en la vida indica la no repetición de las experiencias vividas, afirma su unicidad; en la acción (entendida como algo proveniente desde la duración) alude a un *acontecimiento* lleno de una cualidad personal que no se presentará jamás, en el caso de que lo realizado se reproduzca ha de considerarse como una cosa. La cuestión de la acción lo veremos a detalle en el apartado siguiente. Por ahora continuemos, luego de este paréntesis, con la interrelación del tiempo y la duración.

Prosigamos con nuestro ejemplo. Ha pasado otra hora más, por tanto, en este momento suenan las campanas de nueva cuenta. Mi percepción de cada sonido no puedo contarlos debido a su característica propiamente cualitativa. Percibo que los sonidos

ejercicio retrospectivo guiado en la pregunta banal de ¿qué es lo que he hecho con *mi* vida? O intuir el tiempo concreto en su irreparable fluir. Ver Jankélévitch. “Lo irreversible y lo irrevocable”, “El inconsolable. Y del consuelo”, op, cit., pp. 47-72

⁹³ *Ibíd.*, p, 49

cambian, que van sucediéndose, pero no puedo dar con sus contornos de manera precisa, así las campanadas van como fundiéndose sin que tenga alguna distinción concreta de ellas, las tendré en la medida que las exteriorice identificándolas con el número, o sea, haciéndolas homogéneas en el espacio. Sin embargo, si no recurro al espacio me doy cuenta de su heterogeneidad cualitativa en la sucesión de los tonos (percepciones a través de) mi oído.⁹⁴ El hecho es que cuatro son las campanadas que indican una hora, pero no puedo afirmar lo mismo en la sucesión de las campanadas. Yo al contar las campanas, cuento los momentos de la sucesión y hago del tiempo una magnitud mensurable. Suena la primera campanada y al momento suena la segunda, después la tercera y en este instante suena la cuarta. Percibo la imagen de esta última campanada y con ella el *recuerdo* de la campanada anterior, pero si me limito a contar los tonos de las campanas entonces me las represento, como Bergson nos dice:

...sin cambiar nada en su modo de producción en el espacio... [además pienso cada campanada] excluyendo el recuerdo de la precedente, porque el espacio no ha conservado de ella ningún rasgo: *pero por esto mismo me condenaré a permanecer sin cesar en el presente*; renunciaré a pensar una sucesión o una duración.⁹⁵

“Permanecer sin cesar en el presente” alude ya a la experimentación del tiempo en bloques o estados que van uno después del otro (pasado-presente-futuro) pero que puedo separarlos o no atender a dos y sólo uno fácilmente, en este caso la permanencia en el “presente”, es el rechazo o desatención del pasado y el cerrar de ojos hacia el futuro. Cuando cuento las campanadas me quedo solamente en el presente, los recuerdos de las anteriores los desvanezco y al “saber” que sólo suenan cuatro, no espero nada más. Entonces ocurre que en el espacio yuxtapongo las imágenes de las campanadas equiparándolas con el tiempo homogéneo: las campanadas suenan en cuatro tiempos (presentes), aunque dichos tiempos no sean una cantidad ni por el hecho de medirlos (aunque los imaginemos exteriores como cuerpos extensos), sólo se trata del medio homogéneo que no me permite ver la sucesión cualitativa del tiempo mismo.

Cuando digo “las campanadas suenan en cuatro tiempos” empleo el tiempo como algo mensurable, y no sólo a la hora de medir el “tiempo” en el reloj de pared, también

⁹⁴ Con lo que la duración resulta ser una heterogeneidad pura.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 124. El subrayado es mío.

cuando se emplea en fórmulas y cálculos científicos, como en los trabajos de algunas ciencias, por ejemplo, la física; medir la *rapidez* de determinado movimiento es, a su vez, medir el tiempo, el cual es tratado como cantidad. Pero una vez más, no se mide el tiempo. Volvamos a la duración para intentar dar con el tiempo. La duración de los hechos de conciencia implica un enriquecimiento continuo del yo; cualidades que van sucediéndose, en/y como el tiempo, que posibilitan “formarme”. El sonido de las campanas puedo percibirlo como una melodía *que me recuerda*. No se trata del número que divide su duración y limita mi mirada a un antes y un después. Esto sucede cuando me ubico fuera de mí, algo así como cuando dejo de intuir la duración de mí mismo a través de la percepción inmediata que mi conciencia tiene de sus propios estados, me exteriorizo (soy un yo-pensante al que se le hace normal y sencillo el contar el tiempo en el reloj) y doy cuenta del espacio donde existen posiciones únicas y definidas para cada momento u estado; en el caso del reloj rompo con los *momentos pasados*, como si ya no existiesen, al mirar y contar únicamente, por ejemplo, en el número ‘treinta’, así incluso cuando se añadan otros minutos *no espero* una prolongación de los mismos, debido a que terminaré haciendo una reducción de éstos al número ‘treinta’.

Pero si vuelvo dentro de mí, hacia mi interior, suprimiendo las divisiones del reloj relacionadas al número, me doy cuenta de la duración heterogénea de mi yo (algo que suele pasar, por ejemplo, al escuchar una sinfonía, o seguir los tonos de las campanadas). Tenemos pues que “...en nuestro yo, hay sucesión [pura]...fuera del yo, exterioridad (...) sin sucesión”.⁹⁶ A pesar de esta distinción, no podemos quedarnos solamente en una de ellas: ni siempre ajenos a lo externo ni mucho menos ajenos a nosotros mismos. Hay momentos en que, de cierta forma, se “unen” dichas distinciones. Nuestra experiencia interna del tiempo ayuda para dicho acercamiento. La aproximación se da cuando la conciencia tiene en cuenta el pasado, o mejor dicho, *el recuerdo* del pasado, permitiendo que se junten la duración interna y la exterioridad propiamente dicha. Bergson considera esta especie de aproximación como un fenómeno de endósmosis, o sea, como si se tratase de una corriente fluida de *fuera-adentro*.

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 126

Volvamos a nuestro reloj. Al seguir la fluidez de los tonos de las campanas puedo dar con la duración. Es posible, no obstante, que de la sucesión de tonos pueda uno exteriorizarse y separarse de los demás, así digo “la tercera campanada” porque la cuento; damos pues con dos realidades, duración y espacio. Cuando la primera va hacia fuera, se efectúa su representación espacial; cuando la segunda, por decirlo así, va hacia dentro, se suprime. Al seguir los tonos de las campanas sucede esto último; mientras que el conteo de aquellos instauro la simultaneidad, gracias al espacio y un tiempo-espacio. Esto último nos lleva otra vez a la experiencia externa del tiempo la cual refiere una concepción del tiempo como si se tratase de un *orden mensurable del movimiento*.

La mensurabilidad del tiempo ya era concebida desde la antigüedad, por ejemplo, el aristotelismo entendía el tiempo como el *número del movimiento* según el antes y el después; en la modernidad, dicha consideración no es nada ignorada, el cartesianismo considera al tiempo como el número del movimiento, la física lo reduce a la medida del movimiento,⁹⁷ el kantismo reduce la percepción del tiempo o la sucesión al orden causal; hay una serie temporal que no se invierte –veo el minuterio del reloj siempre en una dirección–, la imaginación sí puede invertir dicha serie, pero eso afirma solamente el criterio empírico de la causalidad del tiempo-movimiento.⁹⁸ La cuestión respecto de la mensurabilidad del tiempo tiene que ver con la forma en cómo se concibe el *movimiento*.

Consideremos que un *móvil* se desplaza del punto A al punto B. Comúnmente pensamos que un movimiento se ha efectuado de un punto a otro, pero sobre todo, que ha tenido lugar *en* el espacio. En este sentido, el espacio recorrido se asemeja al movimiento mismo. Si pensamos el movimiento como homogéneo es posible delimitar las posiciones que el móvil va ocupando, no obstante las posiciones por las que pasa el móvil son sucesivas, o sea, duran. El pensamiento termina por homogenizar al movimiento y lo divide por el simple hecho de pensar en un antes y un después simultáneo, mientras que la duración de las posiciones sucesivas tienen realidad “para un espectador consciente”,⁹⁹ que no ve el movimiento como cosa y sí como *progreso*. En este caso el bergsonismo considera al movimiento, en tanto paso de un punto a otro, como una *síntesis mental* o proceso

⁹⁷ Abbagnano, N. Diccionario de filosofía. México, FCE, 1994, pp. 1135-1137

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 1136

⁹⁹ Bergson, *Ensayo sobre...* op. cit., p. 128

psíquico inextenso. En el espacio sólo se encuentran posiciones-estáticas, lo que la conciencia percibe del movimiento no son posiciones-estáticas sino *recuerdos* de posiciones-sucesivas y realiza la síntesis. ¿Una síntesis no implica ya el espacio para reunir las posiciones? En efecto, pero Bergson considera una síntesis cualitativa que ayuda al pensamiento atender el movimiento volcado hacia sí mismo, esto en el fondo implica un momento en donde el pensamiento “se tuerce” y va contra sí, dando paso de cierta forma a la *intuición* de la *movilidad*.

De lo dicho anteriormente podemos decir que el movimiento puede entenderse desde el espacio recorrido o desde el *acto* por el cual es recorrido, o sea, desde la sumersión en la movilidad; aquel confunde e identifica, gracias al espacio, el recorrido del móvil con el movimiento; éste sólo tiene realidad en la conciencia, tiene por ello un carácter cualitativo, inextenso. La trayectoria no es el movimiento sino su segmentación en el espacio, como si se tratase de una cosa, aunque no se trate de una cosa más bien de un *acto*. Pero la costumbre de proyectar tal acto en el espacio permite su solidificación, aunque si consideramos a profundidad dicha proyección podemos ver que tener en cuenta un *progreso* de posiciones en el movimiento (refractado en el espacio) indica la coexistencia del pasado con el presente.

La movilidad sugiere actos indivisibles que se suceden, no posiciones espaciales divisibles indefinidamente. Al confundir (e identificar) aquella con esto último permite crear la ilusión de eliminar el movimiento mismo, dicha ilusión sostiene a las aporías de Zenón.¹⁰⁰ Por ejemplo, la tortuga y Aquiles son móviles, uno delante del otro respectivamente, que realizan un trayecto identificado al espacio, lo que permite su indefinida descomposición para ambas distancias recorridas, así, entre el espacio de una pisada de la tortuga y una pisada de Aquiles es posible una indefinida división, que no permita al “de los pies ligeros” alcanzar al animal. De hecho, al ir segmentado sus trayectorias pueden verse las posiciones que no cambian, el espacio recorrido o la “anulación” del movimiento mismo/inmovilidad. Pero no es posible que Aquiles no pueda dar el paso que rebase al animal, es más no puede quedar como congelado en un eterno presente; si sacamos las pisadas de Aquiles de esos estados solidificados, que juntos dan la

¹⁰⁰ Básicamente poner lugares en el cambio (simultaneidades) es suprimirlo.

ilusión de un movimiento, vemos pues que cada paso es un *acto simple e indivisible* y que luego de varios actos, Aquiles pasa a la tortuga.

La duración no es espacio, está fuera de éste, y en ella el movimiento sucede. La intuición de la conciencia permite dar cuenta de ello. En este sentido la concepción tradicional del tiempo, en tanto número del movimiento encuadrado en un antes y un después (con la cual opera la ciencia), no tienen cabida en la medida que la conciencia da un paso más allá de la inmovilidad espacial, ve la movilidad en la duración, un movimiento cualitativo que ofrece otra mirada del tiempo. No es el tiempo de la física ni de la mecánica que es reducido al espacio recorrido del móvil, se trata de momentos de duración. Imaginemos el minuterero del reloj de nuestro ejemplo. El minuterero realiza un movimiento, que tratado como espacio, implica simultaneidades, veo que del primer segmento/minuto recorre 29 segmentos/minutos más, digo pues que se mueve casi 30 segmentos/minutos. Si me distancio del minuterero y cada segmento por el que “pasa”, me percató de que existe una duración (movilidad) de la cual la conciencia es testigo, como cuando reconoce la duración de sus propios estados: una vez más podemos considerar que fuera de nosotros hay espacio y una experiencia homogenizada del tiempo, mientras que dentro de uno se da una experiencia interna del tiempo como duración. Al distanciarme de los segmentos por los que el minuterero pasa, veo una sucesión del pasado con el presente.

La experiencia interna del tiempo se da justo al dejar la inmovilidad del espacio recorrido del móvil, para distinguir el tiempo como *movimiento intuido*. La intuición del tiempo permite cierta reducción (del mismo) a la conciencia. Por tanto, no se trata de un tiempo espacializado carente de la sucesión; una sucesión reconocida como tiempo por parte de la conciencia. La trayectoria semi-circular que dibuja el minuterero del reloj es estática y está hecha, no obstante la movilidad que a la conciencia aparece *se hace*, está sin cesar en vía de formación. Cada sucesión del tiempo intuido existe y tiene realidad (formando una multiplicidad indistinta) para la conciencia que los *conserva*. Al paso del minuterero, a simple vista, considero una pasarela de estados exteriores, no obstante, los comienzo a considerar sucesivos cuando dichos estados permiten que los hechos de conciencia duren y unan (conserven) el pasado con el presente. Cuando se exterioriza dicha sucesión solamente se conserva una multiplicidad de sesenta espacios/minutos distintos y

separados unos a otros, que al pasar del minuterio uno “aparece” y “cesa” el otro; una vez más, caemos en el tiempo homogéneo.¹⁰¹

La intuición del tiempo es posible por las síntesis-cualitativas que efectúa la conciencia; ‘síntesis’ porque retoma la sucesión de los objetos exteriores que ve; ‘cualitativa’ por la multiplicidad cualitativa de la movilidad y sus propios estados de conciencia. Respecto a esto Bergson alude que nuestra conciencia realiza la síntesis “entre la posición actual y lo que nuestra *memoria* llama las posiciones anteriores [y] hace que estas imágenes se penetren, se completen y se continúen de algún modo unas en otras.”¹⁰² Así pues nuestra conciencia, o nuestro yo, se mueve entre lo interno y lo externo, entre la cualidad-tiempo y el espacio; esto recuerda lo que Lyotard apunta del tiempo respecto a San Agustín: “El tiempo se mide por la *affectio* (...) la afección que en ti hacen las cosas mientras van pasado”,¹⁰³ una medición que más que eso, indica la intuición de la movilidad del tiempo por la conciencia, que permite, además, liberarse del mecanicismo o mecanización espacial.

Sobrepasemos un poco el ejemplo del reloj de pared. Nuestra mirada ha medido, por una parte, el tiempo homogéneo y, por otra parte, nuestra conciencia ha intuido el tiempo. Imaginemos ahora nuestro cuerpo situado en la habitación donde se encuentra él mismo, como el reloj y otros objetos más. Echemos un vistazo alrededor y miremos que hay objetos exteriores (un “mundo” exterior”) los cuales nuestro yo mira, toca, escucha, etc., y que posibilitan nuestras sensaciones sucesivas, o mejor dicho, dar cuenta de ellas en la medida que se apoyan de alguna cosa exterior, que el pensamiento las identifica como sus causas. Esto refiere ya a una *vida psicológica superficial* apoyada fácilmente en el espacio, y por ende una representación de la duración. La vida volcada al espacio es útil y práctica, permite la solidificación de la realidad, de la vida misma, por el pensamiento y el lenguaje. Aunque aceptar solamente una vida así puede llevar, en el peor de los casos, a la instauración del reino de las identidades, a la cuasi-supresión de lo cualitativo, que nos deje

¹⁰¹ Reflejo de la caída en esta consideración es la medición del tiempo mismo. Medir es comparar la extensión con la extensión, formando, en este caso, patrones de tiempo: una hora, dos horas, un año, un lustro, etc. Sin embargo, el tiempo avanza *siempre* por lo cual, al querer poner estos patrones o algo fijo que lo contabilice, no se detiene el fluir temporal sino que se obtiene su representación en el espacio.

¹⁰² *Ibíd.*, pp. 137-138. El subrayado es mío.

¹⁰³ Lyotard, J. *La confesión de San Agustín*. España, Losada, 2002, p. 62

como meros cuerpos entre las demás cosas, sin duración y con gran posibilidad al *dominio*; como todo Aquiles estático en el espacio, o una vida reducida a las cosas hechas, a la repetición, mecanización, hábitos, a una vida recorrida en distancias y trayectos trazados; desvirtualizada de tiempo y llena de espacio. Pero así como se distancio nuestra mirada del minuterio y los espacios que recorría, de la misma manera puede pasar con las sensaciones que tenemos dentro de la habitación donde estamos. En este caso, me doy cuenta de que no sólo soy un cuerpo en el espacio que está junto a otros tantos cuerpos, sino que *duro*. La intuición de la duración de los estados de conciencia se da justamente por la penetración que ésta hace en la representación homogénea de sus estados: deja el mundo exterior y se sumerge a una realidad profunda de la que da cuenta, y que se relaciona con el tiempo intuitivo (que deviene) y la duración misma. Bergson nos dice:

Hay una realidad, al menos, que aprehendemos todos interiormente por intuición y no por simple análisis. *Es nuestra persona en su transcurso a través del tiempo*. Es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o mejor espiritualmente, con ninguna otra cosa. Pero simpatizamos seguramente con nosotros mismos.¹⁰⁴

La intuición de la duración que mi conciencia realiza no es otra cosa que la intuición de mí mismo, la duración de mi persona en el tiempo. Todas las percepciones que puedo tener en la habitación donde me encuentro permiten intuirme en tanto yo cualitativo e interior que “...siente y se apasiona, (...) que delibera y se decide... [como] una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente.”¹⁰⁵ Dejo de ser, pues, sólo un cuerpo entre los demás cuerpos, debido a que puedo *sentir*, *decidir* y *actuar*. Así los actos indivisibles de Aquiles, que no son otra cosa que él mismo a través del tiempo, aluden a su decisión por seguir con sus pasos y pasar la tortuga.

Tanto la vida psicológica superficial y profunda no forman una y otra persona respectivamente, sino que constituyen a la misma persona; aquella ve objetos idénticos repitiéndose o estando en el espacio que terminan por recortarla a ella misma en partes del mundo exterior: “...nuestras sensaciones se separan unas de otras al igual que las causas externas que las originaron, y los sentimientos o ideas de la misma manera que las

¹⁰⁴ Bergson. “Introducción a la metafísica” en *Pensamiento y movimiento*, op, cit., p. 1080. El subrayado es mío.

¹⁰⁵ Bergson. *Ensayo...* Op, cit., p. 138.

sensaciones de las que son contemporáneos”¹⁰⁶; la otra, por su parte, nos retorna al progreso dinámico de nuestros estados de conciencia personales. Indudablemente nos movemos más en la concepción del tiempo homogéneo, de la representación de la duración, de la vida ordinaria llena de espacio, que pareciera un dominio con respecto a la conciencia pura. ¿Cómo movernos hacia la vida psicológica profunda? Desde una vida consciente, mediante las experiencias cotidianas a las que es importante distinguir el tiempo cualitativo y el tiempo exteriorizado. En el ejemplo que hemos venido manejando del reloj de pared, pudimos ver esto último a través de los sonidos de las campanas. La conciencia *conservaba* la sucesión de cada tono y daba cuenta de la movilidad misma del tiempo (de su cualidad) en dicha sucesión, o en otras palabras, la conciencia proporcionaba una *atención retrospectiva* (conservación del pasado en el presente).

No obstante, aun la vida consiente tiende a apreciar la representación simbólica de la duración, tratándola como cantidad, aunque siempre dejando un margen por el cual divisar, echar una mirada por debajo de la “duración” homogénea, para ver la duración cualitativa, el tiempo intuido, de manera inmediata, y seguir en esta profundidad a menos que intervenga la idea de espacio, que termine por delimitar los estados de conciencia de un yo que se mueve en lo exterior, proyectado en un medio homogéneo.

El pensamiento, el lenguaje, la vida social, facilitan la inserción del yo en lo homogéneo, ¿acaso será que lo más característico del hombre lo lleva silenciosamente a tratarse como una cosa a la intemperie de la extensión y del poder de sus herramientas y creaciones elaboradas por aquellas? Inclusive la conciencia, mediante el símbolo, llega a dar cuenta de la realidad. Su visión de la duración es *inmediata*, justamente por ello, hay más tendencia a colocar el yo a través del pensamiento, del lenguaje, en la vida social, en el espacio, por lo que el yo *fundamental* va como diluyéndose, *despersonalizándose*.

Pero esto no implica que los hechos de conciencia sólo tengan una cara por donde verlas. Las percepciones, sensaciones, emociones e ideas, pueden concebirse desde una cara precisa (impersonal) o una cara móvil, confusa e inexpresable por el lenguaje. Cada hecho de conciencia puede tratarse como una multiplicidad simultánea proyectada en un tiempo homogéneo o como una multiplicidad confusa que sucede en el tiempo cualitativo;

¹⁰⁶ *Ibíd.*, p. 139

esta última forma es posible mediante el *reconocimiento* del pasado, del recuerdo; aquella por la percepción y representación de identidades. Un abordamiento de los estados de conciencia desde lo homogéneo lleva a un alejamiento de la profundidad del yo; cada estado va alejándose e identificándose con un orden numérico, un orden espacial, que le imprime un carácter inerte, impersonal: no percibo (intuyo) mi duración tal cual, sino estados solidificados de mi persona, mis sensaciones las delimito por el lenguaje, me alejo de una idea propiamente mía, que llena mi yo, para dejarla flotando en una superficie como hoja muerta, o aceptar otras “ya hechas”, voy descolorando mis emociones al encasillarlas en términos espaciales, parámetros sociales, ensombreciéndome mecánicamente, alejándome de mi mismo, un fantasma que siente. Por tal alejamiento se concibe una vida consiente mediante el espacio, pero el alejamiento no es ruptura por lo que también puede haber una percepción directa de la misma.

Si la mirada hacia la duración del yo es inmediata, qué caso tendría atenderla. De hecho su misma inmediatez hace que su exteriorización tenga más relevancia por el hecho de que se vuelve más práctico y útil (porque puedo pensarlo, nombrarlo, decirlo, compartirlo,...*exteriorizarlo*). En el caso del lenguaje, por ejemplo, las impresiones que se suceden y se desenvuelven, la palabra las delimita e inmoviliza expresándolas como si se tratasen de cosas; así como los hechos de conciencia, que se despliegan en objetos exteriores (y el pensamiento identifica como sus causas, y terminan por asimilar sus contornos) pasa con el lenguaje. El lenguaje atrapa sensaciones que son inestables. Cuando logra definirlas o nombrarlas, introduciéndoles estabilidad, las vuelve impersonales de la propia conciencia individual. No hay sensaciones, sabores por ejemplo, idénticas, o que permanezcan idénticas, que fácilmente las encasille o perciba desde la palabra que las refiere; pero además, las palabras pueden predisponernos a la sensación que ha de experimentarse¹⁰⁷ como si se tratase de un etiqueta que me obliga a experimentar lo que dice. Más para salir de eso se necesita una sutil *atención* sobre lo experimentado mismo, no una palabra que se vuelva irremediabilmente contra la sensación. Pero entonces, qué queda ante esto, si en el alma, como sugiere Bergson, sólo hay progresos ¿callar por un rebasamiento del lenguaje, el silencio o afirmarnos como duración en el tiempo; o inclusive aceptar irremediabilmente lo hecho?

¹⁰⁷Ibid, p. 143

El pensamiento y el lenguaje, son reforzados por lo propiamente externo a la interioridad, creación de muchos en lo homogéneo: lo social. Supongamos lo siguiente. El estado de conciencia (x sentimiento) termina por solidificarse en el espacio y ser traducible mediante palabras (lo nombro o lo nombramos), volviéndose *impersonal*, así que puede ser experimentado (afirmado, aceptado, validado) en el espacio exterior a todos por excelencia: la sociedad. Si cada uno viviese puramente su interioridad no habría necesidad de pensamiento, lenguaje y sociedad, inclusive no se daría cuenta del tiempo cualitativo porque llanamente se viviría. Se afirmaría una conciencia pura prolongándose indefinidamente. No obstante, esto no pasa, justamente por la coexistencia de las dos tendencias o planos de la realidad. La conciencia no deja de lado la otra tendencia (espacio) aunque aleje los estado del yo profundo, toma en cuenta el espacio para que, quiera o no, de orden a los estados “nebulosos que afectan de primera intención [su] mirada.”¹⁰⁸ La intuición del espacio permite el desarrollo del pensamiento, del lenguaje mismo, y el encause hacia la vida social, en común; a representarnos, y crear, un mundo externo a mi propia persona.

Me posiciono pues como un yo secundario en lo exterior, ordenado y en respuesta a lo que la sociedad pide o llegase a pedir. Este yo externo puede llegar a acostumbrarse al espacio al grado que considere impensable que él mismo es capaz de poner *atención* a la hendiduras y porosidad que la coexistencia de las dos tendencias dejan y por las cuales es posible adentrarse en la duración, asentando la posibilidad de pasar de lo estático a lo dinámico. La cuestión rectora aquí es la siguiente: la duración de mi persona no es equivalente a la representación espacial de la misma, al afirmar y asentar tal equivalencia lo que se hace es desenrollar el tiempo en el espacio, de ahí que mi más inmediata, y al parecer única, experiencia del tiempo sea externa, cuantificable, medible, por el número y la segmentación del movimiento, lo que a su vez implica que la sucesión de la movilidad sea cortada en simultaneidades; y en el fondo de todo esto, que pensemos que dejamos de durar, por un silencioso alejamiento de uno mismo.

Como comentario final lo siguiente. Interesarse por el tiempo, volver hacia él, posibilita el dar cuenta de la realidad heterogénea de totalidades vivas, o la sucesión de los

¹⁰⁸ Ibid., p. 147

estados de conciencia en la duración, en términos concretos: dar cuenta de la duración del tiempo mediante los estados de conciencia. Hay que apartar los ojos del espacio y tratar de dirigirlos, a través de la intuición, al continuo fluir que me conforma. La conciencia inmediata surge en el darse cuenta de que a lo inextensivo se le quiere pasar desapercibidamente considerado como extensivo únicamente.

La conciencia inmediata, por un momento, se aparta del exterior y retorna a la duración, al tiempo. Un retorno que sacude lo aparentemente homogéneo, así, los hechos de conciencia no son cosas, sino que duran, son una sucesión en la duración. En ésta no cabe la repetición, determinismo, segmentación, numeración: la duración no es reversible, ni homogénea, ni nada que tenga que ver con lo extenso. En esta misma línea, el tiempo dura en la medida que tampoco es reversible. (Instaurándose una semejanza de la duración con el tiempo, y en el fondo, con la conciencia).

Nuestros hechos de conciencia permiten salir fuera de todo determinismo, escapar a lo cuantificable, debido a su sucesión cualitativa que no se da en el espacio sino en el tiempo, en tanto éste es duración: en este tiempo se da una penetración del pasado en el presente (y una apertura hacia el futuro), un tiempo que permea y ayuda a la conformación de actos, decisiones y esperanzas de la propia personalidad. En Bergson no hay definiciones tajantes de los términos que emplea debido a que su pensamiento es, igualmente, un movimiento continuo que va coimplicando los “conceptos” que maneja: duración, tiempo, dinámico, impulso vital, ‘lo abierto’, sugieren una misma cosa desde diferentes problemáticas, que van sugiriendo la realidad como un continuo fluir. Realidad donde intervienen dos tendencias: la duración cualitativa (vista por la intuición) y el espacio homogéneo (concebido por el pensamiento).

La experiencia interna del tiempo la consigo por la intuición de la duración, y sobre todo, del tiempo en el cual mi persona se nutre, o sea, la experiencia del tiempo interno es *siendo*. El bergsonismo pide ver este tiempo y vernos en él durando. Efectivamente, la duración sugiere un tiempo *real*, por decirlo así, diferente de un tiempo homogéneo, un cambio sucesivo que alude a un movimiento no divisible, que justamente pierde su cualidad al dividirse. El tiempo presenta una irreversibilidad y un carácter substancial (paradójicamente) móvil y dinámico, que lleva al bergsonismo a ser esa *bola de nieve* que

va creciendo en su avance. Maritain nos dice al respecto: "...la experiencia bergsoniana de la duración... [desemboca] conceptualmente es una inestable y huidiza noción del *tiempo* cual *substituto del ser*... [el tiempo como] objeto primero de esa torsión de la inteligencia sobre sí misma"¹⁰⁹ que lleva a la intuición, a un vitalismo que aprehende un yo profundo y *lo real*. Pero cuando este yo profundo (y lo real) lo extiendo y lo considero desde el espacio, el número, el pensamiento o la materia, lo contemplo sin experimentar el devenir temporal que dura, lo solidifico suprimiendo la libertad.

I.V. La libertad en el bergsonismo

La duración de los hechos de conciencia refractados en el espacio inclina a solidificar, de cierta forma, la propia persona. Dichos estados van a almacenarse en el cuerpo: las impresiones provenientes de los objetos exteriores *causan* una cierta reacción en el cuerpo que provocan tales estados; reacciones fisiológicas, puntualmente, traducidas en el sistema nervioso. Exteriorizar la duración, o los elementos continuos de la duración, es relacionarlas sin su cualidad, establecer relaciones ordenadas desde la materia (instauradas por el intelecto). En otras palabras, distanciarse del yo *real* o *concreto*, por la sustitución de su representación simbólica, en el espacio, lleva a instaurar relaciones de este yo superficial con el mundo externo; relaciones causales que ponen en entredicho la *libertad*.

La ubicación del yo en el espacio mueve no a otra cosa más que tratarlo como materia; en este caso desde el cuerpo. Podemos imaginar fácilmente que a la hora de "suprimir" cualquier rasgo cualitativo (mediante el pensamiento, el lenguaje), lo que queda son únicamente cuerpos en el espacio; asentándose tranquilamente un materialismo y mecanicismo, y todas sus implicaciones. La duración de cierta forma se suprime a la hora de situarse en un punto o lugar espacial y traducirse, o sea, en el momento de su exteriorización. La sucesión psicológica al exteriorizarse se filtra, asiéndose de los elementos o componentes más cercanos, en este caso los del cuerpo, con los cuales puede expresarse o solidificarse. El cuerpo los toma y el pensamiento confunde los elementos de

¹⁰⁹ Maritain. *Op, cit.*, pp. 19-20

aquel como causa de la duración. Esto permite dar cuenta de dos elementos: duración y materia.

Consideremos pues, a partir de lo que se ha venido diciendo, una serie psicológica y una fisiológica, explicadas materialmente (mecánicamente) desde su asociación. En efecto, al intentar explicar el yo profundo a través de los receptáculos corporales donde se filtra o se apoya, y pretender darles único peso y reconocimiento a tales receptáculos como el “origen” o la “causa” de la propia duración, es dibujar una especie de esquema donde la sucesión de los estados de conciencia se asemeja a una serie explicada por elementos fisiológicos: una serie material *sobre* otra cualitativa, aquella explicando a esta última, ensombreciéndola de su cualidad misma, y quedándose (ésta) llena de espacio, siendo como una “milagrosa” *causa* de efectos psíquicos personales. Se dibuja pues, una especie de paralelismo psicofísico. No obstante, las dos series se conciben en una posición paralela. Se tienen pues elementos paralelos que no se tocan y sin embargo se explican; una explicación “milagrosamente mecánica” desde la materia misma, que en el fondo afirma sólo el espacio en la realidad como desapercibida metástasis, y una delimitación al problema de la libertad, en efecto: “extender este paralelismo a las series mismas en su totalidad, es cortar por lo sano *a priori* el problema de la libertad”,¹¹⁰ debido a que ésta puede y debe ser ubicada, y explicada desde algún punto o esquema; determinando a la libertad misma.

La traducción de la duración en el cerebro o el sistema nervioso no engloba la *conciencia*, pueden hacerse representaciones o esbozos de ésta, y en general de los hechos psicológicos, pero no implica que necesariamente estén determinados por los elementos y funcionamiento de los componentes cerebrales, debido a que el movimiento (entendido a través del espacio) efectuado en el sistema nervioso está relacionado a otro movimiento propio del sistema como del exterior; como si se tratara en un espacio puramente geométrico, un movimiento lleva a otro y así puede prolongarse indefinidamente una determinación de los componentes materiales, sin embargo los estados de conciencia en su cualitativo fluir escapan de este fijamiento como veremos adelante.

Por lo mientras, la determinación (asociacionista) de la cualidad viene de la confusión de la duración por el espacio. Lo que permite, además, apoyarse del mecanicismo

¹¹⁰ Bergson. *Ensayo...op, cit.*, p. 155

propio de los fenómenos naturales: el mundo geométrico se instaure en la sucesión psicológica y la determina como si fuera algo físico; pretendiendo instaurar identidades entre los hechos psicológicos y sensaciones, sea con fenómenos físicos como movimientos neuronales, para tener una explicación de aquellos, y la “certeza”, por ejemplo, de que la identidad de x sensación con determinado movimiento me diga que tal sensación *no podría venir de nada*, ni mucho menos *no ser* consecuencia de aquella causa. Imagino algo sencillo, por ejemplo, que choco mi brazo con cierto objeto puntiagudo y tengo una sensación de dolor punzante, no dudo que esta sensación “esté” en mi brazo (o algún músculo de él), ni que no se haya producido por el choque con dicho objeto. Así puede pasar con otras sensaciones, pero ¿también con la conciencia, como si se tratase de una consecuencia localizable o suma de efectos determinados (de qué causa); si no es así, su visión inmediata de la duración viene de “nada”?

El determinismo psicológico concibe a la conciencia como extensa, lo que le permite tratarla como epifenómeno: *un agregado al movimiento cerebral*, o el “lugar” donde se efectúa la correspondencia (¿lugar asentado y determinado por el espacio o la materia?). Ante el dolor punzante considero que soy consciente de dicho dolor. Pero este “soy consciente” sirve más como un verificador de la localización e *intensidad* del dolor, o sea, una mirada sesgada de la duración. Sin embargo, los movimientos cerebrales a los que se identifica x sensaciones no crean la conciencia, de ser así, se afirmaría un materialismo rotundo; puede suceder incluso que dichos movimientos y sus correspondientes sensaciones no den pauta a la conciencia, esto sería característico de una vida continuamente refractada en el espacio, alejada de sí misma, sometida al hábito y rutina. Si se vislumbra un movimiento no situado en el espacio, de inmediato la conciencia surge, arrastrando a quien se aleje de la visión del movimiento segmentado, a una movilidad inextensiva ¿será que este movimiento es propio de la conciencia, el tiempo con el que se asemeja?

Se ha visto que el movimiento espacial (como el de la física) es una simultaneidad de estados delimitados; aquel se identifica con el desplazamiento de los cuerpos en el medio homogéneo: el movimiento es el trayecto delimitado del móvil. Estos estados extensivos definidos aparecen y desaparecen simultáneamente en el “movimiento”, y si los extendiésemos a lo largo de la trayectoria, dichos estados pasarían a ser puntos materiales

situados en un vector, cada uno idéntico y permaneciendo en el mismo lugar (como las respectivas posiciones de la tortuga y Aquiles en el espacio geométrico): cada punto estando en un *eterno presente*. No hay prolongación en este tipo de movimiento, sí lo hay cuando es continuo. Esta continuidad del movimiento es percibida y propia de la conciencia; en el caso de los estados psíquicos, cualquiera que sean éstos, al continuarse pueden volverse *insoportables*,¹¹¹ de esto que la intervención (solidificación y trato) del pensamiento o el lenguaje, resulten prácticos al proporcionar cierta estabilidad; pero en el caso de la conciencia, en tanto intuye la duración, dicho movimiento la refuerza con la conservación del *pasado*, que ayuda a la conciencia a no ser confundida como materia alguna sin duración y que la saca de un imperturbable presente.¹¹² Este pasado no es aquello que desaparece en la simultaneidad como si no existiese, al contrario “es quizá una realidad para los cuerpos vivos, y con toda seguridad, para los seres conscientes”,¹¹³ un elemento enriquecedor para los seres concientes, no tanto para la materia inerte. El bergsonismo considera justamente que hay una especie de fuerza o voluntad *libre* que está, o surge, del tiempo; una acción desde el tiempo que implícitamente ya viene conservando la duración, y que posibilita salir del encuadre determinista, de un sórdido presente.

Pensar un determinismo en la serie psicológica es representar cada hecho de conciencia como consecuencia de otro, y éste de otro más, y así sucesivamente. Esto pasa por la eliminación de la cualidad prolongándose y la concepción, y trato, del yo y sus estados de manera inadecuada respecto de la duración. Causa y efecto puede insertarse en la serie de estados, y con la ayuda de la *intensidad*, señalar el “más” fuerte e indicarlo como influyente respecto a los demás, por ejemplo, una *aversión* al crimen trae consigo el deseo de evitar sus consecuencias (temor) tanto legales como personales (remordimientos).¹¹⁴ Los estados de conciencia pueden distinguirse sin problema alguno desde el predominio de su intensidad. Digo, pues, *x* temor, y *aversión*, pero la palabra asignada no implica *todo* el temor o la *aversión*, sino más bien un pequeño y solidificado momento de la misma, esto pasa porque el lenguaje no atrapa todos los matices de la duración de los estados

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 160. Por ejemplo el desenvolvimiento de un dolor o una pasión.

¹¹² Además de que ayuda a nutrir los actos de la persona, reflejar la interioridad más allá de las limitaciones espaciales o del lenguaje.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ Es práctico y útil esta relación y delimitación de afecciones para uno desde lo social o las relaciones sociales, aunque oscurezca la duración.

personales; y en el caso de las acciones, éstas se asocian quedando, en el fondo, determinadas.

Consideremos lo siguiente. Voy saliendo de casa y me doy cuenta de que olvido las llaves de la misma, que comúnmente dejo en el portallaves de la cocina, entonces me doy la vuelta para ir en busca de las llaves. A los tres o cuatro pasos olvido el por qué de mi vuelta al interior de la casa, puedo andar deambulando en la casa como perdido o de tajo quedarme parado, inmóvil. Se ha asociado un fin a lograr y un movimiento por cumplir. Olvidé el por qué de la vuelta a la casa, por lo que queda la *representación del movimiento*. Si continúo deambulando o me quedo fijo en algún punto de la casa, reconozco que algo tengo que hacer, pero no sé qué. Trato de *recordar* lo que tengo que hacer, y esto me lleva a detenerme por un momento: “en la posición en que me encuentro está como preformado el acto a cumplir”.¹¹⁵ Estando parado, tratando de dar con lo que tengo que hacer, puedo incluso llegar a entrecerrar los ojos o cerrarlos como si buscara al interior mío. Algo así como si se tratase de sentir íntimamente para encontrar aquello que se olvidó. Podemos recordar el acto a cumplir: dirigirse al portallaves de la cocina y asir las llaves, damos pues con la *imagen interna del movimiento* y su coloración peculiar (sentido y sensación experimentada). Aunque también puede hacerse otra cosa, lograr un fin diferente. En este último caso, el movimiento adquiere una coloración diferente. Pero el lenguaje puede expresarlo de la misma forma (aunque las acciones impliquen matices diferentes), o sea, que a mi vuelta a la casa se asocien dos casos, uno que olvidé y otro nuevo, al cual refiero como si se tratase del mismo matiz de aquel que olvidé. El movimiento no es idéntico, ni los fines ni las impresiones cualitativas: la *novedad* misma del fin modifica la coloración del movimiento representado por cumplir. Incluso si el movimiento se viera únicamente refractado en el espacio, o sea, idéntico en posiciones, estas posiciones adquirirían diferentes formas o matices en la conciencia, dependiendo el fin. Al eliminar, u olvidar, la cualidad del acto por cumplir hace su movimiento impersonal, al cual se le puede asociar otro fin que mueve un matiz diferente pero que se considera idéntico al otro o diferente del movimiento inicial. Un movimiento personal no tiene idénticos estados cualitativos, ni hay estados cualitativos bien delimitados en la misma ejecución.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 165. El ejemplo es parecido al de la pág, citada.

Los momentos cualitativos contienen indefinidos hechos de conciencia, no homogéneos ni idénticos, sino plurales, heterogéneos; refieren movimientos o sensaciones con un continuo cambio de matiz que sobrepasa cualquier asociación o identificación, y marcan un retorno a la interioridad de la persona.¹¹⁶ Un retorno con garantía de la no-permanencia en la interioridad, efectivamente por nuestro necesario desenvolvimiento en el mundo exterior, y las facultades y herramientas para desenvolvernos en éste. Al momento de tratar un estado de conciencia, lo digo y puedo analizarlo, volviendo así, algo muy personal en impersonal; haciéndolo además exterior y distinto a otros, a través de su respectiva idea y palabra que lo expresa (o traduce sin que *sea* lo mismo experimentado). Una vez más, aparecen la razón (o el pensamiento), la idea del espacio y el lenguaje, en el seccionamiento de la duración, pero cada corte, o estado solidificado, no implica que contenga la multiplicidad de elementos penetrándose mutuamente, dado que la duración no se desenvuelve en el espacio. Cuando el yo toca el mundo exterior, trae consigo alguna impresión que termina por asociarse, con lo cual se ve un tanto alejado de sí mismo. Por ejemplo, los sentimientos puedo tratarlos de esta forma, y engrandecerlos o censurarlos, desde diferentes parámetros sean morales, políticos, sociales, económicos, etc., siempre con apoyo del espacio, en donde son refractados. Pienso los sentimientos y justo cuando sucede algo concreto en el espíritu que hace que *sienta*, x sentimiento lo asocio al que ya está pensado, elaborado definidamente, acorde a ciertos parámetros. Práctico, útil y socialmente “sano” resulta esto, aunque me veo lejano a mis momentos concretos. Cuando el yo vuelve hacia sí, se da cuenta de la manera personal de sentir, sentimientos que alcanzan una profundidad y que reflejan la personalidad entera.

¹¹⁶ El ejemplo del aroma de la rosa y las impresiones que nos produce indica lo mencionado (ver *Ensayo...*, p. 166). Imaginemos que olemos una rosa. El aroma puede, en mi caso, traerme recuerdos personales. Los demás tienen sensaciones o impresiones diferentes. No obstante, independientemente de las impresiones o recuerdos evocados, podemos decir que el olor de la rosa es el mismo *siempre*: un olor idéntico a sí mismo al que se le añaden o asocian sensaciones diferentes. Al decir que se trata del mismo olor, lo que se hace es eliminar impresiones que el aroma de la rosa produce sobre cada uno, impresiones personales, quedando como un aspecto “objetivo” y lo que el *dominio común* dice respecto al olor propio de la rosa. Identificamos en el *espacio* un objeto al que denominamos como ‘rosa’ y le asociamos “su” aroma. A esta x flor y su aroma le asociamos impresiones personales como recuerdos; si rompemos la diferenciación de términos exteriorizados, han de verse los hechos de conciencia desde la duración que me evocan a mí mismo en las impresiones producidas, o el recordatorio o enriquecimiento de mi persona desde los recuerdos vueltos a la luz de la memoria; alejándose de los *símbolos* o *palabras*, en este caso de ese *mismo olor* que sirve de punto espacial para toda asociación posible.

Los estados de conciencia exhibidos en el espacio, con una distinción delimitada en ellos, no determinan ni contienen la duración de la persona entera. La sumersión en los estados psíquicos posibilita un alejamiento del yo superficial, de la impresión asociada, y una vuelta al yo interno, en donde determinación y asociación, espacio en última instancia, no tienen lugar, debido a que en el fluir de los estados psíquicos la persona se “determina” a sí misma. El yo fantasma es aquel que el asociacionismo reduce a “un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimiento e ideas”¹¹⁷ como estados inmóviles y delimitados con sus términos (impersonales), y con los cuales reconstruye el yo profundo. Romper esta impersonalidad es volver a la coloración de los estados que revisten a la persona y la reflejan. Pero cómo se notan dichos estados en el exterior sin que caigan en el asociacionismo, pensamiento o lenguaje. Hay un momento concreto en que la persona *expresa* una forma de no caer en la inercia: el *acto libre*, en el cual se expresa toda entera. El bergsonismo considera, pues, que es del *alma* de donde viene la decisión libre; una libertad identificada con la duración del *yo fundamental*.

¿A cada momento los actos libres son realizables; a cada momento hay una sumersión al yo interno para una vuelta libre manifiesta en lo exterior? En realidad, no mucho. Las acciones no reflejan tanto la duración debido a que siguen *imágenes invariables* o esquemas definidos, normas o símbolos, a los cuales los estados psíquicos se pegan o “siguen”. La referencia inmediata de esto puede ser las actividades solidificadas, o sea, *ocupaciones* diarias o *habituales*, dentro de un periodo de tiempo, que aunque ya haya pasado, sea presente o esté por venir, se considera el mismo lapso, como si se tratase de un recipiente que ha tenido, tiene y tendrá dichas actividades solidificadas: “así ha sido siempre”, “así es o debe ser” y “así será” (al menos en un periodo no tan distante de tiempo). Puede sentirse el peso de tal repetición como cansancio debido a su intensidad o su infranqueable trazado (con consecuencias a la psique y el cuerpo que no pueden hacerse a un lado: enfermedades cardiovasculares, estrés, etc.), pero también se puede llegar al *desinterés* en un grado casi automático, justo porque puedo realizar estas cosas sin que tenga interés: hago las cosas porque *sí*, como si fuese un *autómata consciente*.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 168.

La periodización de las actividades o acciones pueden llegar a solidificarse como *hábitos* en la memoria, lo que implica una delimitación de los elementos psíquicos, ordenándose la sucesión cualitativa a segmentos o periodos de tiempo homogéneo; en el fondo, se asocian los elementos de dicha sucesión a puntos externos que encauzan impresiones y movimientos reflejos. Esto último esboza ya la posibilidad de concebir la libertad en términos de causa-efecto. En una determinación de los estados psíquicos y encuadramiento de las actividades en lapsos de tiempo; como se ha dicho, uno puede llegar a ser una especie de autómata consciente, porque en efecto, la vida proyectada en el espacio no tiene otra tendencia más que solidificar lo inextenso mediante el pensamiento, el lenguaje, y demás herramientas para fabricar la realidad, solidificarlo y asociarlo a puntos, elementos, o fenómenos del mundo externo, pero además, conduce a una esquematización silenciosa de la vida, que lleva a *repetirla* vida en un tiempo delimitado, que hace no otra cosa que dar la ilusión de que es siempre *la misma vida*. En esta repetición, puede decirse que uno es consciente que está realizando esta repetición (soy yo quien hace periódicamente x, a través de los días, sin que cambie x), incluso puede decir que realiza estas actividades “libremente” (soy yo quien hago mi vida repetida diariamente; viendo lo que ha hecho, lo encuadra en una relación causa-efecto continua o asemejarlo a posibilidades que rectifican lo hecho, porque lo realizado ha sido *por mí* y no pudo no haber sido), tanto así que no puede cambiarlas o darse cuenta de cómo cambian, no por sí solas, sino a partir de uno. En otras palabras, uno hace las cosas sin darse cuenta de que se piensa o imagina proyectado en el espacio y considera además que es libre o en todo caso no se toma la molestia en considerarlo.

Por el despliegue continuo de la vida, en el mundo externo, el yo queda como una suma de momentos sólidos, explicado desde asociaciones con puntos en el espacio o cosas materiales, sean externas o partes del cuerpo mismo; una explicación de sus afecciones psíquicas como de sus actos. Pero, como se ha mencionado párrafos arriba, cuando desde el yo interior se realiza un acto, éste lo manifiesta a él aun en la exterioridad, o sea, el ‘acto libre’ alude al movimiento *dentro-fuera* donde la persona entera toma parte en su acción; acción que “responde al conjunto de nuestros sentimientos, de nuestros pensamientos y de nuestras aspiraciones (...), a esta concepción particular de la vida que es el equivalente de

toda nuestra experiencia pasada”.¹¹⁸ Esta *concepción particular*, que el bergsonismo enuncia, conserva el pasado que nutre a la persona misma (nuestro pasado se toma en cuenta), además de que sugiere la continuidad móvil del tiempo, en otras palabras, refiere a la duración temporal que se es y que es reflejada en el acto libre.

No obstante, el movimiento dentro-fuera del cual surge el acto libre es, de cierta forma, indecible o aún más, inexplicable; justo es así por la esencia misma de la cualidad que no es presa del lenguaje. Por ello que el acto libre sugiera una cierta *rareza*; por ejemplo, cuando a un acto significativo, no se le encuentra razón de su causa o efectuación, sugiere ya una amplia permeabilidad de la interioridad de donde proviene, dicho en una imagen didáctica: tiene *más* libertad. Quizá por su carácter inexplicable, por su rareza, o por pensarla en el espacio, se da un alejamiento de dicha libertad. Este distanciamiento es la puerta de entrada al determinismo del yo.

Justo cuando los estados psicológicos son delimitados y definidos en el espacio, puede, de entre ellos, distinguirse el *más intenso* o el *más fuerte*; esta “mayor” referencia es lo que permite erigirlos como *guía* de explicación a la impresión que se tiene, pero además, posibilita la absorción o una especie de síntesis que engloba a los demás estados sucesivos como si los identificase con él mismo por su intensidad. Por ejemplo, me ubico frente a una pantalla en la cual proyectan un largometraje de *land art*. Lo proyectado posibilita que experimente sentimientos “encontrados”, por ejemplo, por la desolación o silencio del paisaje presentado. Pero, suponiendo, que mi asistencia a la proyección fue un interés proveniente de x recomendación, que permitió que sintiera cierto agrado, y resulta que a fin de cuentas no me siento movido por tal forma artística, e incluso llega un momento de aburrimiento o degradado. Experimento dos sentimientos contrarios: un sentimiento de agrado y otro de desagrado. Sentimientos “contrarios” de los cuales puede remarcarse su oposición desde su intensidad. Pero que en el fondo indican que uno mismo cambia al experimentarlos y puede incluso modificar a dichos sentimientos (pues no han de ser igualmente experimentados por otro, por ejemplo; incluso no pueden ser expresados en su totalidad por las palabras que los refieren). Me doy cuenta que el agrado en su principio fue por cierta recomendación pero en este momento el agrado cambio de matiz, yo mismo

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 172

produje ese cambio porque se trata ahora de *mi agrado* tenue o débil como prefiera verse; y también me doy cuenta de que experimento un desagrado muy mío. De los matices de mi duración puede salir una decisión:¹¹⁹ sea quedarme a toda la proyección o retirarme. En una puede nutrirse mi agrado (formando un cierto gusto) o quizá no, ayudando esto último a enriquecer a la postre algún punto de vista o juicio respecto del tipo artístico. En la otra sólo fui yo el que decidió salir; en ambas experimento mi duración. Ahora bien, si se sigue únicamente el contraste de los sentimientos por su intensidad, puede identificarse el “más fuerte”, seguirlo, y decidir hacer algo, como si se tratase de un sistema ya montado de causa-efecto.

¿Soy siempre el mismo al experimentar desagrado, enojo, por ejemplo; y ‘enojo’ es siempre el mismo en todos los casos? (1) No, en el tiempo. (2) Sí, en el espacio. Esto último (2) debido a la representación simbólica del yo, que con el lenguaje refiere, solidificando, los estados psíquicos, que son distribuidos en el yo, como componiéndolo en una simultaneidad o suma de los mismos, y que terminan por solidificarlo: un yo idéntico así mismo, con estados de conciencia fijos y asociados por palabras e intensidades.¹²⁰ La negación a la pregunta (1), es la afirmación temporal de la conciencia *atenta* devolviendo el hecho psíquico al dinamismo donde fluye. Desde este dinamismo o duración, la decisión y acción realizable llevan contenidas a la persona, que es el sello mismo de la libertad en los actos que la expresan. Así pues, (1) indica que uno no es el mismo cuando experimenta en su interioridad los contenidos psíquicos, y que *nuestra experiencia pasada* acompaña al elemento psíquico que enriquece nuestro actuar: la duración que se es, como el tiempo vivido,¹²¹ se reflejan en el acto libre, el cual, por decirlo así, está lleno de la persona. Pero situados en (2), el tiempo (la duración) se vuelve homogéneo, perfectamente divisible y reversible, lo que permite explicar causalmente las decisiones tomadas, y poner a lo hecho la etiqueta de libertad. Veamos esto a continuación retomando un poco el ejemplo del largometraje.

¹¹⁹ De manera general puede entenderse que la decisión tomada indica libertad, la cual puede intuirse como tal, o pensada, paradójicamente, desde una causa; ambas formas se esbozan brevemente en el mismo párrafo de donde tiene lugar esta cita.

¹²⁰ Aunque también se trata de un yo pensado en el espacio, el cual está dispuesto a *direcciones* esbozadas por la imaginación. Ver, *Ibíd.*, p., 176.

¹²¹ El tiempo en tanto duración refiere ya que el pasado apoya el presente en el actuar de frente al futuro.

Estando en la sala donde se realiza la proyección, y en el momento de desagrado, puedo pensar “yo estoy aquí por *x* recomendación de esto que veo”, de donde el *gusto* que llegué a experimentar, de dicha influencia, lo suprimo: este gusto y la estancia fueron/son consecuencia de aquella recomendación (ésta la veo como causa). Ahora bien, al sentir un “mayor” desagrado, hago de las consecuencias de aquella causa, una causa más para decidir abandonar la sala (en el caso del estado psicológico, el desagrado lo asocio directamente a alguna escena o momento del largometraje, e indirectamente a la dichosa recomendación; inclusive puedo relacionarla a los posibles inmediatos futuros que no serán, que me hace decir en la sala, quizá, “estoy perdiendo el tiempo”; diferencia cualitativa sería expresar la frase como *mi tiempo*). Tenemos pues, que al suprimir el gusto (y en general, todo aquel indicio personal que pudiese simpatizar con aquella proyección de *land art*, pese al desagrado de ese momento), se suprime cualquier influencia pasada, de donde la decisión presente se lleva a cabo causalmente, tanto la recomendación, el desagrado y la proyección, los concateno y relaciono para explicar espacialmente la decisión. Incluso en el momento en que la recomendación llega a identificarse como causa, puede *preverse* la acción futura: ‘abandonar la sala’; una acción futura puesta hipotéticamente y explicada, a fin de cuentas, desde las consecuencias identificadas. Todo esto esboza un determinismo que mengua a la libertad.

Intentemos hacer el ejemplo del largometraje una imagen más rígida. En principio suponemos que la asistencia a la sala de proyección no fue consecuencia de *x* recomendación; imaginemos que uno se encuentra caminando por la ciudad, y en un momento se pasa delante del lugar donde ha de proyectarse el largometraje; me detengo no mucho tiempo (puedo leer/mirar el cartel de presentación, leer el título de la proyección, que me traiga recuerdos personales o me mueva a sentir agrado) y decido *inexplicablemente* entrar, no se tiene razón aún del por qué de la decisión (sobrepasa explicación alguna respecto de la referencia –cartel- que leo/miro); esta decisión y acción *extraña, rara*, afirma de cierta forma la libertad. Ahora bien, imaginemos este momento de decisión empapada de la duración (*proceso dinámico*) como un movimiento ondular (*E*), como si se tratase de una onda sonora plasmada en el espacio; esta onda modulante puede ser lo más similar a la duración. Este movimiento oscilante continua incluso luego de comenzada la proyección. En no muchos minutos, la proyección comienzo a percibirla

repetitiva y monótona a causa de x imagen que lo rectifica; esto me hace sentir aburrimiento. Pero además, aquella x imagen contiene y , z elementos que me hacen experimentar desagrado. Traduzcamos esto como un punto (F = momento en que me encuentro frente a x imagen) en el movimiento ondular trazado.

Continuemos. Ante el aburrimiento que experimento (a) y el desagrado sentido (b) puedo decidir hacer algo: (c) soportar el aburrimiento y continuar la proyección, *esperando* que pueda llegar a gustarme algo de ésta; (d) levantarme del asiento, dirigirme a la puerta de entrada de la sala ($d-1$), avanzar hacia la puerta principal del edificio que contiene la sala ($d-2$), y salir ($d-3$). Así pues, completemos la imagen: una línea ondulante E , llega a un punto F , de donde se bifurcan dos líneas, acorde a dos sentimientos experimentados, $F-a$ y $F-b$, que pueden terminar en un punto: $F-a$ con dirección hacia c y $F-b$ con dirección hacia d . Este último punto implica tres momentos simultáneos más: $d-1,2$ y 3 . El determinismo y los partidarios del *libre albedrío* piensan así la libertad.

Apoyémonos del anterior esquema. El determinismo se coloca en el punto F y puede moverse por una de las dos tendencias que indican la bifurcación ($F-a$ y $F-b$), solamente una, no dos a la vez (no podría al mismo tiempo estar sentado y levantarme del asiento); esto lo hace apoyándose de la intensidad de los estados psicológicos experimentados. La tendencia que llegue a optarse es causa de la deliberación y acción a realizar. El determinismo explica así la acción causalmente. Incluso podría volver la línea ondulante E recta, si estableciera algún antecedente previo a la decisión de entrar a la sala, o inclusive podría hacer del cartel que leo/veo dicha causa (para ello también asociaría algún elemento psíquico que apoyara la decisión); más aún, si optase por $F-b$ con dirección d , sería posible derivar de los tres momentos simultáneos, eventos explicables que me llevasen a otra acción o hacerme volver a la sala. Por ejemplo, que en $d-2$ me encuentre con un amigo al que le explico lo que pasó en la proyección y que me anime a terminar la proyección, puedo regresar influenciado por mi amigo; este regreso sería ($d-2,1$ hacia $d-1$, hacia E), o puede pasar que en $d-3$ sienta mayor molestia y masculle cosas ($d-3,1$) que puedan ser oídas por terceros, o sea, pasa y se explica lo acontecido por $d-3$ hacia $d-3,1$. En fin, podría establecerse una serie indefinida de causas-efectos que bien pudiesen explicar las decisiones y acciones tomadas, e incluso “futuras”.

El grupo del libre albedrío rectifica la libertad con la posibilidad de eventos que quedaron en espera al momento de realizar alguno, o sea, la posibilidad de efectuar varios actos, y al realizar uno, es indicar la libertad. Del proceso dinámico ondulante *E*, se presentan dos tendencias representadas simbólicamente como *F-a* y *F-b*. La deliberación y acción por tomar será resultado de una especie de *oscilación* entre estas dos tendencias. Al posicionarme en *F* voy por una de las dos tendencias (lo que hace pensarme libre). Pero este “ir” puede estar acompañado por una previa duda o vacilación. Entonces en *F* puedo dudar ante las dos tendencias y deliberar por alguna. Voy por *F-b*, aunque reconozco que la otra tendencia era posible. Si decido ir por *F-a*, en el esquema sería como volver a *F* y seguir la otra tendencia. En realidad, no cabría preguntarse sobre la posibilidad de haber realizado, e inclusive realizar, la otra opción al momento de estar en la tendencia contraria, por la razón de que no existe el esquema que representa la alternativa (incluso para el determinismo, pues una causa tiene una consecuencia, la otra alternativa tendrá su respectiva causa) sino hasta el momento de volver a *F*. Esta vuelta podría ser como un retorno al pasado, o sea, el reconocimiento reversible del tiempo. Unos dirán de esta vuelta que sirve para optar por la otra alternativa, otros la emplearan para *rectificar* el camino trazado de la acción.

En la figura esbozada, ambas miradas hacia la libertad, explican la deliberación ejecutada luego de cumplida, lo que facilita la representación del proceso del acto: la figura trazada no es la acción *desdoblándose* si no ya hecha. El esquema representa algo hecho, e incluso lo puede tratar como una cosa; para el caso del acto libre, su representación implica ya la aceptación del tiempo como espacio, la sucesión cualitativa como simultaneidad y, sobre todo, razonar la deliberación misma. Se entiende, pues, que esta figura brinda la ilusión de situarse efectivamente frente a un movimiento concreto, a una decisión y acto realizándose, como si se asemejase a una *imagen* de la duración.¹²² Pero al tratarse de una ilusión bien diseñada, no sucede tal cosa; no estamos frente al proceso dinámico del movimiento concreto, por lo cual se suprime el pasado y el futuro se determina en el presente, o sea, se hace del tiempo, espacio; y con facilidad se exteriorizan sus momentos

¹²² La *imagen* bergsoniana justamente indica su poder de sugerir el momento concreto proveniente del progreso dinámico, que indica el movimiento ‘dentro-fuera’ de la deliberación *yendo* al acto. Ver, *Ibíd.*, p., 179.

en puntos que se bifurcan. Aunque, como anteriormente se ha sugerido, el tiempo no es una línea reversible (pese a su representación que lo exprese), las líneas de la figura por donde el tiempo va y viene no dicen el tiempo *transcurriendo* sólo el que ya pasó.

Así pues, para unos el acto realizado responde únicamente al trayecto trazado: “x se cumplió porque así debió ser; no pudo no haber sido así”; para otros, responde a la posibilidad (relación) de que hubiese sido desde lo hecho. Pese a uno u otro, el bergsonismo apuesta por buscar la libertad en el fluir cualitativo de la cual emerge la acción, apuesta por el proceso dinámico en donde el yo dura, intuyéndose libre; apuesta por la experiencia de uno en el acto libre, antes de que aquel termine encuadrado espacialmente para su explicación, antes de que la libertad quede en la jaula del pensamiento y el lenguaje. No obstante, esta explicación espacial de la libertad es tan común que se vuelve raro o confuso sumergirse en la duración; vayamos pues del determinismo al acto libre.

El determinismo puede solidificar algún momento del pasado y hacerlo causa de x consecuencia. Aunque también puede prescindir del él, quedándose en el presente únicamente. Esto último posibilita *prever* actos futuros, ¿de qué forma? Buscando conocer el mayor número de condicionantes (o antecedentes) para predecir “lo que ha de venir”, lo que implica una máxima reducción de lo contingente en las deliberaciones. La reducción del acto le priva de su libertad y de la historia pasada que la nutre, por lo que sólo queda conocer el mayor número de condiciones del obrar para su explicación.

Imaginemos un pensamiento volcado a dar explicaciones completas. En el caso de la deliberación este pensamiento se orientaría al conocimiento de “todas” las condiciones y causas de la deliberación que explicasen la acción; si no suprime el pasado y sí lo solidifica (e inclusive reduce completamente el futuro al presente) este pensamiento sabría toda la vida de quien delibera y obra, justamente porque puede reconstruir su historia pasada y predecir todo su futuro, en otras palabras, este pensamiento conocería la duración entera de los estados psíquicos. Concibamos aquel como el pensamiento del ser humano. Volcado a los demás, termina por conocer su vida completa y puede explicarla-predecirla, y volcado sobre sí, también debería de conocer su vida misma, aunque, paradójicamente, su explicación no abarca su vida fluyendo. Por una parte, la explicación de los demás adquiere un carácter mediato-determinista; en la explicación de sí el carácter de mediatez choca con

la inmediatez intuita por la sugerencia de la fluidez misma de la vida. Así pues, los actos vistos desde lo mediato-determinista lo representan espacialmente en relación de la causa que lo produce, y que puede estar acompañado o no (dependiendo de que la explicación lo considere) de la “intensidad” psíquica que se añade a los actos. Por otro lado, la explicación de sí, se agrieta en la atención sobre dicha intensidad; una atención que sugiere la inmediatez continúa inundando los puntos fijos explicativos, que permite a la conciencia llegar a la cualidad indecible del estado psíquico: no la dice, la experimenta, y la refleja en la acción; no se determina, se vive.

Así pues, si quisiera conocer (determinar) la vida de los demás tendría que experimentar su duración, o a la inversa, si alguien quisiera determinar mi vida tendría que experimentar mi duración. La cuestión aquí es si se puede efectivamente experimentar la duración ajena, por decirlo así. El *Essai* plantea dos maneras¹²³ de *asimilar*, de incorporar, de *hacer propio*, los estados psíquicos ajenos: de manera dinámica como si se experimentaran en sí mismos (a través de la *imagen* que sugiere la sucesión cualitativa¹²⁴), y de manera estática (por su representación). La primera da pauta a cierta comprensión de los demás y enriquece, directa o indirectamente, a la persona y su forma de actuar; la segunda representa lo experimentado sin que se experimente por parte de uno, posibilita imaginar el proceso dinámico, esbozarlo en el espacio, colorearlo por los grados de intensidad, determinarlo y conocerlo. Esta segunda forma me vuelve *espectador* de mí mismo y los demás. No se niega el resultado práctico de esta segunda vía (de común nos movemos, acercamos, relacionamos como exteriores a sí mismos) pero tampoco se deja de lado la desatención hacia la propia persona; se desdibuja la conciencia de ser uno quien actúa por la remarcación de hacer las cosas porque sí, de que así son, así siempre han sido y serán, de explicarse por la superficie.

Volvamos a la predicción “certera” del futuro, respecto a la deliberación y acción. No basta con sólo saber los estados psíquicos antecedentes para prever el acto final; debido a que tal acto, aun no realizado, se esboza como “*va a suceder x*”, o sea, el acto final se

¹²³ Bergson. *Ensayo...*, op, cit., p, 183

¹²⁴ Referidas en formas concretas como, por ejemplo, una novela o creaciones del artista. Para el ejemplo de la novela ver *Ibíd.*, p., 144; para el caso del arte ver Bergson. “La percepción del cambio”, op, cit, pp. 1054-1056.

plantea hipotéticamente realizado. En el caso de que fuese suficiente el procedimiento de predicción para conocer los actos por venir, se sabría cómo se moverá *x* persona. Si a esto le añadimos el conocimiento del pasado de dicha persona, entonces, fácilmente se podría conocer y representar la vida entera de aquella. Y con esto se asimilaría fácilmente su duración en tanto representada (cualquiera puede ser *x* Pedro representándolo); asimilación que no implica la igual experimentación de la duración (inclusive en la asimilación dinámica no sucede, a lo que se llega es a una cierta comprensión).

Asentemos que la duración puede experimentarse por dos o más personas, esto significaría que estas personas perciben de igual forma *x* estado cualitativo como la sucesión de estados en su totalidad. Preguntemos pues ¿ambas personas tienen la misma historia? ¿Son iguales? ¿Tú eres igual a mí? En realidad, dos sujetos no pasan por los mismos *acontecimientos* en la duración debido a que no hay una identidad matemática entre pasado y presente, ni una reducción del futuro al presente, en otras palabras, porque no hay como tal un vacío de tiempo en la rememoración de lo hecho, en lo hecho mismo y en lo que será; el respaldo de ese vacío lo lleva a cabo quien reconstruye un acto o comprueba un hecho cumplido, pero quien se sitúa en el dinamismo del proceso del cual se enriquecerá la ejecución, es consciente de que el acto no se cumple todavía, incluso cuando *va a cumplirse*, por lo que no tienen cabida los trazados representativos porque la acción no se cumple, ni presupongo su estado final. Una vez más, el tiempo es intuitivo por la conciencia y el espacio posibilita la formación de esquemas, por parte de la *conciencia reflexiva*, que dan una ilusión explicativa de la libertad.

El acto libre del bergsonismo es un acto lleno de tiempo, de duración, de *personalidad*; es un hacer permeado de un progreso vital y cambiante de los estados psíquicos de uno en el tiempo, que sugieren su duración misma y que la conciencia intuye (*duración*≡*tiempo*≡*conciencia*). Este hacer no se inclina de primera a ser explicado, el acto libre no se dice, se hace, y, a lo mucho, se invita a experimentarlo no de la misma forma sino desde la duración. Un alejamiento de tal acto es el que el espacio posibilita extendiendo (suprimiendo) el carácter cualitativo, que acompaña al hacer, como una cosa extensa: la duración solidificada y segmentada por el número; el tiempo continuo suprimido

o reducido por la simultaneidad; la conciencia abandonando la intuición de su dinamismo por la reflexión de su duración (mediante figuras, líneas, etc.) apoyada en el espacio.

La determinación y predicción de los actos (en el fondo de la libertad) responde a la espacialización del tiempo, o sea, alude al mismo proceso de solidificación de la duración: *la yuxtaposición de la sucesión en el espacio*, la traducción de la movilidad en trayectoria, la identificación del movimiento con la trayectoria, la despersonalización de los estados por un móvil, y en el caso del tiempo pensarlo como reversible (debido a que el tiempo también se confunde con la trayectoria, o con una línea que lo traza y que no deja ver que esta “línea” se está trazando de continuo y en una sola dirección). Esta reversibilidad del tiempo implica ya su descomposición y recomposición, su elaboración y vestimenta de cualquier causa que lo adorne, y que le permita desfilar frente a nosotros, admirándolo o entristeciéndonos sea por las ganancias o pérdidas nuestras. Qué práctico y útil es medir las ganancias y pérdidas, el tiempo perdido y el ganado, no obstante, el bergsonismo por un momento pide una vuelta a vivir el tiempo (para enriquecer, inclusive, las mismas ganancias y pérdidas), desde una conciencia *atenta* a la duración.

El porvenir de un ser consciente, su actividad libre, no se determina. La conciencia vive la sucesión cualitativa de sus estados en el tiempo, el *Ensayo* nos dice al respecto: “en una duración psicológica de algunos segundos, podrá hacer retener [aquella] varios años, varios siglos incluso del tiempo astronómico”;¹²⁵ ‘algunos segundos’ indican la inmediatez de la sumersión de la conciencia en el progreso dinámico, e inclusive aluden a la sumersión desde lo segmentado en el espacio (x, y, z segundos) al encuentro con la duración. Esto no quiere decir que en automático sea eliminada la exterioridad, por el hecho de que puede elegirse algo pasado y erigirlo como punto de referencia para x explicación, o preformar el futuro desde el presente con la predicción de lo que vendrá; estos casos son posibles con un retorno a lo exterior que es facilitado por el espacio. Descompongo el pasado en puntos espaciales desde los que reinvento y explico lo que acaece; preveo el futuro desde la

¹²⁵Bergson. *Ensayo...*, op, cit., p, 189

reducción de “lo próximo”¹²⁶ (del intervalo de tiempo-futuro) al presente, sea por el número, por la ayuda de ecuaciones y cálculos, algoritmos, etc.

La determinación y reducción del tiempo es cuasi vaciar la duración de los estados psíquicos en él (en la ilusión del tiempo-homogéneo, persiste un sesgo cualitativo de aquellos que la conciencia sigue); inclusive si se tratara de un vacío de dichos estados en la exterioridad, no lo sería de igual forma en la conciencia, si así fuese sería como quedarnos sin duración, sin tiempo, quedarnos como una cosa o morir. Pero por no ser de tal forma, la conciencia no percibe el tiempo como un agregado de unidades, no tiene razón de segmentarlo, de secarlo y aplanarlo para ir hacia atrás o intentar posicionarse en lo que aun no es, al contrario, conserva el pasado en el presente y lo deja fluir hacia el porvenir, así pues, la conciencia del acto libre no indica otra cosa que la duración *real* de mi persona en el acontecimiento concreto.

El acto concreto no solidifica el tiempo. El pasado se conserva (como abreviado) en el presente, en la deliberación y acción ejecutada, y el futuro como un momento de encuentro que nos llama; esto marca como un vivir la duración en su progreso mismo. El determinismo pone pausas a este vivir cuando trata a los hechos psicológicos como fenómenos sometidos a la ley de la causalidad; pero el dinamismo de los estados de conciencia da pauta a que de *x* causas (por ejemplo, y sentimiento) no se produzcan los mismos efectos, que causas y efectos no sean idénticos en uno o diferentes momentos, en fin, su dinamismo no permite que los estados psicológicos mismos se encuadren en un medio homogéneo donde sean englobados y tratados, igualmente y sin diferencia alguna, como homogéneos: la heterogeneidad y particularidad (*radical*) de los estados de conciencia y/o elementos de la duración no permite su identificación a otro, ni su homogenización a una palabra o término, ni su repetición en el tiempo; si se “repite” es porque el estado está solidificado o en realidad *es nuevo*; si es nuevo, se experimenta, se vive, y puede acompañar la deliberación y acción; luego puede pasar a ser nombrado o traducido, en relación, a algún término ya elaborado o a una causa externa. En definitiva, en

¹²⁶ El *Ensayo* alude esta reducción como una *visión*. “Toda previsión es en realidad una visión, y esta visión obra cuando se puede reducir cada vez más un intervalo de tiempo futuro conservando las relaciones de sus partes entre sí, como ocurre con las predicciones astronómicas”, Bergson. *Ensayo...*, op, cit., p, 191. Esta *visión* es de lo futuro tratado, manipulado, como cosa; de ahí que la visión no sea confusa o incierta del porvenir, más bien, de cierta forma, certera.

algún momento u otro, terminamos por nombrar aquellos elementos psíquicos y los asociamos causalmente por x punto en el exterior. Pero esto no elimina que, por así decirlo, una “causa-interna” deje de producir un *único* efecto, tan particular para uno como indecible, o sea, no suprime la duración.

La duración que acompaña al acto libre no se vuelve su causa si no su *fente*. Si quisiese establecerle, por cualquier medio, alguna causa entonces este acto pasaría a ser necesariamente efecto de aquella, sin un margen de libertad, o sea, “cuanto más necesariamente parece el efecto ligado a la causa, más se tiende a ponerlo en la causa misma (...), y a suprimir así la acción de la duración”¹²⁷ por el hecho de que la relación causal necesaria afirma la reducción de la libertad a lo material, a las cosas: si en lo determinadamente necesario no hay duración en el acto, por lo que se elimina la conciencia de su realización por el hecho de que se *da* como un resultado matemático, entonces se rectifica que la materia termina por no durar como, en este caso, uno mismo (resultado de la ilusión determinista de la acción).

Ante una común y reforzada aceptación de la causalidad, la conciencia atenta permite diferenciar la cualidad del fluir psicológico y la extensión de lo físico (o la materia) debido a que percibe algunas grietas en las relaciones de puntos exteriores que hacen *creer en la libertad humana*. Así pues, me concibo desde la asociación de mis estados en el espacio, pero atendiendo un poco más mi persona y los actos que de vez en cuando siento muy propios, entonces esta asociación espacial que me explica, y esta causalidad que puede descomponer mis actos en el espacio, cuando uno trata de “entenderse” a sí mismo, se rompe; una ruptura de la asociación por la duración y de la causalidad por la libertad.

Para ir cerrando esto que pudiese considerarse una especie de *círculo vicioso* (duración-tiempo-conciencia) para el pensamiento, pero que en la realidad más concreta e íntima implica un *fluir*, una *renovación* y *reencuentro*; digamos, pues, lo siguiente. No hay una relación causal de los estados psíquicos, al estilo de los fenómenos exteriores. Si por una necesidad de espíritu se buscara relación causal alguna, entonces esta relación no será otra cosa que un puro dinamismo disfrazado; un dinamismo que sobrepasa la idea de relación misma. La conciencia atestigua este continuo movimiento de los hechos

¹²⁷ *Ibíd.*, p, 199

psicológicos en su radical diferencia: solamente pasa uno y no reaparece jamás tal cual. Cosa contraria pasa en el espacio: pueden reproducirse varias veces bajo el cobijo de algún término homogéneo que los identifique, que los haga iguales, ya sea en el mismo momento o en tiempos diferentes. De estas dos formas de atestiguar la duración, se delinean, por así, decirlo dos características del yo: un *yo superficial* que se dice, se entiende y se relaciona en/y desde el espacio; un *yo profundo* o *concreto* que se deja ser desde su duración, que no es ajeno a la particularidad temporal de sus estados psíquicos que lo conforman. Ahora bien, la manera en cómo se considera a la libertad, en ambas formas se ha intentado esbozar: desde lo superficial pareciese que en automático, por el pensamiento y la necesidad del lenguaje de nombrar partes de la duración, se instaurase la asociación y la determinación causal, tanto para referirse a uno mismo como a las deliberaciones-acciones que se realizan (y que pueden despersonalizarse al grado de llegar a ser movimientos reflejos, hábitos,¹²⁸ rutina, etc.); desde el yo concreto la libertad se experimenta, no se dice, se vive, y a lo mucho se refleja en el acto de uno; el bergsonismo nos dice al respecto que “se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres.”¹²⁹

Desde el yo superficial, con el empleo del intelecto y el lenguaje, puede analizarse (descomponerse-recomponerse) la extensión, no tanto los progresos dinámico; un análisis que vuelca la duración en cosa (extensión). Lo que le pasa a la duración con este análisis, también lo padece el tiempo mediante un desenvolviendo simultáneo de sus momentos en el espacio, que permiten verlo en tanto ya transcurrido y mientras transcurre. Así pues, si la libertad bergsoniana refiere a la íntima relación del yo concreto con su acción y la duración-tiempo, que tienen suma participación porque configuran a la persona misma y la reflejan en el actuar, son considerados como extensión (por la asociación, determinación, reversibilidad), entonces la actividad del yo como que se solidifica debido a que el hecho que va cumpliéndose se remplaza por hechos cumplidos (acompañados de x estado psicológico asociado a y causa, y determinado por z punto determinante). Todo esto hace

¹²⁸ Cuando los estados psíquicos están bien delimitados y homogenizados bajo algún término, los movimientos exteriores bien pueden asociarse sin ningún problema; de a poco la conciencia imita el proceso por el que la materia nerviosa obtiene acciones reflejas, llegando a que el automatismo recubra la libertad. Ver. *Ibíd.*, pp. 219-220

¹²⁹ *Ibíd.*, pp. 206-207

que el yo superficial englobe una concepción *congelada* de su actividad, porque su espontaneidad se torna en inercia y la libertad en necesidad.¹³⁰ Si, incluso, uno quisiera definir la libertad, ésta queda atrapada ya en *k* referente, determinada a fin de cuentas.

Desde el yo interior/concreto se toma en cuenta el transcurrir de la duración y el tiempo que empapa al acto libre. En la interioridad del yo se desvanece la identificación de la duración con la extensión, la sucesión con la simultaneidad, a la libertad con términos que la explican de *x*, *y* forma. Pero no es tan fácil volver hacia uno, luego de una casi total estancia en el mundo exterior (*en la corriente de la vida social*); es necesario *corregir* formas elaboradas en lo exterior y que quieren implantarse de igual manera en lo interior, o sea, parece necesaria una corrección de *lo mecánico sobre lo móvil/vital*: esta corrección es el seno mismo de la mirada cómica bergsoniana, como más adelante se verá. Por lo mientras, la atención de la conciencia, como si se tratase de un golpe súbito, rompe la intensidad externa de los hechos de conciencia que los diferencia, devolviéndolos a su multiplicidad (desenvuelta en el tiempo) que lleva a la duración; en el caso del lenguaje, se abandonan los signos que refieren con delimitación la realidad por la experimentación (indecible) de la realidad misma.

Así pues, en el yo interior la duración es una multiplicidad cualitativa (no distinta como lo permite el número) que no es una simple adición de estados o cantidades sino un desenvolvimiento de estados heterogéneos que indican cualidades puras (no manchadas de espacio); nuestra duración tal cual sucede no es una línea exterior de momentos solidificados, como se ven desde la extensión. Cuando la conciencia deja de *atendernos* ve fuera de uno, en el espacio, cosas que no duran, o sea, extensión diferenciada que no dura sino que aparece simultáneamente en el espacio; cuando la conciencia vuelve a atendernos, la duración no se ve como exterioridad, y la acción proveniente de esta atención no reflejará otra cosa más que *la continua constitución de una persona libre*.

El yo exterior es exterior a sí mismo, desenvuelto o representado en el espacio y social. El yo interior necesita retornos hacia sí, que al no ser tan comunes se tornan raros porque “somos también raramente libres”,¹³¹ vivirse exteriormente implica evitarse dichas

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 207

¹³¹ *Ibíd.*, p. 215.

rarezas, por lo que, a su vez, acepta un vivir la existencia en el espacio. En este sentido, la vida fuera de uno es la vida para el mundo externo; la vuelta a sí mismo es vivir la duración, vivir, por un momento, para uno mismo: el acto libre representa este reposicionamiento de sí.

¿Esta vuelta a uno mismo se da en la cotidianidad de las labores, en la rutina de los días?¹³² ¿Ante la jaula de los días establecidos acaso no se busca más un *descanso* que cualquier otra cosa? Al parecer todo lo que podemos llegar a realizar, o hacemos, está irremediabilmente definido, con altas posibilidades de expresarlo, de ejecutarlo en los días, de reelaborarlo para explicación alguna; tan cómodo, práctico y útil se vuelve todo esto. No obstante, llegan a presentarse *momentos radicales* que nos resitúan para decidir lo que hay que hacer, incluso modifican la forma de pensar; son pues “momentos de nuestra existencia donde se ha manifestado nuestra opción por alguna decisión grave, momentos únicos en su género y que no se reproducirán jamás.”¹³³ De estos momentos salimos tal cual somos, nutridos de la experimentación de la duración que nos enriquece, si quisiéramos expresar o explicar el momento, en conjunto con la duración-tiempo-acto, no se diría tal cual porque se reconstruiría en el espacio, segmentando la duración heterogénea, real, concreta y viviente: insensiblemente se va de la duración a su representación y de la actividad libre *al automatismo consciente*. La vuelta a uno mismo puede reflejarse en el acto libre desde su progreso; una vez más, al querer razonar el acto como la vuelta a sí mismo, se llegan a desplegar (éstos) en el espacio. Diseñando la *imagen-extensa* que confunde lo cualitativo con lo cuantitativo.

Las formas de concebir al yo, tanto superficial como interior, nos llevan a esbozar dos facetas de uno mismo, ya sea como *actor* o como *espectador*.¹³⁴ Espectador de la propia actividad, desenvuelto en el espacio, pensándose en un tiempo en el que, en realidad, no está y, a su vez, formándose *ídolos de la distancia*¹³⁵ en su propia ausencia. Ser espectador de uno es, de cierta forma, estar en ausencia de sí, desinteresado de lo que no se puede enumerar-nombrar efectivamente con distinción a otros cuerpos o términos, y

¹³² Aunque al querer adentrarse a uno mismo no lo obstaculiza nada, de hecho afirma la libertad, raramente se quiere hacer ¿por evitarse el trato consigo mismo? Ver *Ibíd.*, p. 221

¹³³ *Ibíd.*, p. 220.

¹³⁴ Jankélévitch, V. “Libertad” en *Henri Bergson*. México, Universidad Veracruzana, 1962, pp. 45-108

¹³⁵ Los *idola distantiae* como las paradojas de Zenón, el tiempo-homogéneo, de la nada, entre otros.

volcado al conocimiento de la materia (a la especulación de “todo” hasta de sí mismo), identificando/confundiendo, incluso lo inextensivo a aquella (como queriendo uniformar la cualidad en la cantidad); esta es la fuente de los fantasmas e ilusiones que el bergsonismo señala.

El punto de vista del actor no es de distanciamiento, es de una estrechez *comprometida* con lo que es él mismo. Es la vuelta así mismo que hace ruptura al automatismo (corporal, mental) dejando a la conciencia durar con la propia persona: es una vuelta que exige la conciencia personal reflejada en sus actos. La conciencia, al darse cuenta de la libertad, realiza un acto conforme a la persona misma pero también con cierta *simpatía* hacia los demás. Esta simpatía alude a la invitación de que el otro (como uno) no olvide que cuando se *quiera*, puede tornarse a la duración,¹³⁶ que no olvide el tiempo vivo que nutre la duración de los estados psicológicos, o sea, a la intuición de uno mismo, y, sobre todo, a que la asimilación interna del yo profundo, hecha por ajenos, tenga esta característica y reconforte las *acciones reciprocas* de las personas. Para el bergsonismo esto no es más que la acción recíproca personal que puede influir hasta cierto punto; una relación *concreta* de dos actividades.¹³⁷ Tenemos pues que la intuición de la duración, del tiempo, reflejados en el acto libre lleva un rasgo de simpatía (previo a una toma de partido consciente), Jankélévitch dice al respecto:

Todas las veces en que nuestra alma está en juego, la exigencia de simpatía se hace presente para... [recordar]...que ya no se trata de un problema cualquiera, sino que es cuestión de un debate en el que estamos comprometidos por entero, en el que somos, a la vez, juez y parte, en el que debemos revivir, rehacer y recrear, en vez de conocer.¹³⁸

Se trata pues del compromiso de uno mismo con lo que se es y lo que se hace; una postura ética, con raíces desde la persona, acompañando los actos; en este sentido, una postura con

¹³⁶ Tanto en los momentos radicales como en las acciones espontaneas, por ejemplo.

¹³⁷ Cabe hacer la referencia de que la simpatía es tratada en la *Evolución creadora*. Efectivamente se ve como una relación concreta de dos actividades pero vistas desde dos seres vivos (una avispa –sphex- y una oruga). Además, la simpatía al no entrar dentro de las “competencias” de la inteligencia, se considera desde el instinto, de hecho: *el instinto es simpatía*. Pero esto no detiene a que el bergsonismo vea en ella un puente hacia *la vida*. “La *comunicación simpática* que establece entre nosotros y el resto de los seres vivos, por la dilatación que obtiene de nuestra conciencia, nos introduce en el dominio propio de la vida, que es compenetración recíproca, creación indefinidamente continuada”, ver con detalle en Bergson. *La evolución creadora*, op, cit., pp. 588-593

¹³⁸ Jankélévitch, op, cit., p, 48

un matiz metafísico (por la duración y el tiempo, o la realidad misma en su fluir dinámico, experimentado y vivido por la conciencia). La intuición de la duración llevada al acto libre no es más que el compromiso reflejado de toda la persona. El tiempo que deviene irreversiblemente se “encarna” en el individuo, impregnándole su temporalidad; la intuición de *nuestro* tiempo es nuestra propia continuidad, o sea, la heterogeneidad de nuestros propios estados psíquicos organizados,¹³⁹ como un ser viviente, entre sí; se deja la discontinuidad/simultaneidad en la homogeneidad al espacio, al intelecto, a las explicaciones asociacionistas-deterministas, al lenguaje y, queramos o no, a las exigencias externas-sociales.¹⁴⁰ Justo cuando esto sucede, se da un cierto abandono del yo interno en la superficie, así: “el yo que dura se convierte en cada momento en espectador impotente de los actos de que empezó a ser autor... [se da]...una enajenación continua de sí mismo que nos separa cada vez más de nuestra propia adquisición (...) esto se llama durar y envejecer”¹⁴¹ en el espacio. Ahora bien, mientras se abandone el lugar de espectador, la conciencia resultará ser contemporánea con su duración y su temporalidad, con una vitalidad que se renueva y se vive.

En el acto libre se *recobran* la duración y el tiempo, indicando el paso a una parte del dualismo bergsoniano que revitaliza a la persona y pone el dedo en la llaga de las ilusiones espaciales (como la representación de la duración, el tiempo-homogéneo, el yo exterior); que hace ver al yo-exterior como lo que es: la sombra del verdadero, del yo profundo lleno de vitalidad. En otras palabras, el paso a la duración implica la separación o disociación de los planos confundidos en los hechos *mixtos* (pues no somos testigos comúnmente de algo absolutamente inextenso como de algo completamente extenso: siempre hay una participación de las dos tendencias desde las que se parte); en el caso del *Ensayo* dicho paso es con relación a la recuperación de los datos inmediatos de la conciencia. No obstante, el paso a la duración no implica la eliminación del espacio, a pesar de que éste exterioriza al yo interior, le posibilita expresarse, quizá esto es lo trágico del asunto: *la duración perece al expresarse*; aunque la intuición va hacia su vitalidad dándose

¹³⁹ Con valor y *dignidad* propios, por el hecho mismo de conformar a la persona. Nuestros sentimientos, emociones, ideas,...gozan de dicha dignidad, del más mínimo respeto.

¹⁴⁰ Dejar que el tiempo matemático, que la *ciencia estática* (explicando el presente cumpliéndose por hechos realizados) pretenda explicar un ámbito el cual lo sobrepasa, implicaría la intrusión del espacio, del lenguaje, en la duración, creando explicaciones-ilusiones. Ver *Ibíd.*, p, 69.

¹⁴¹ Jankélévitch. *La mala conciencia*, op, cit., p. 61

cuenta de su existencia. En el caso del tiempo, cuando se trata del tiempo real uno se reconoce en él, no sólo desde el presente sino desde la historia que lo conforma, de lo que puede reconocer como *mi vida*.¹⁴² Así pues, en el acto libre me experimento desde dentro. Y, en general, se puede llegar a ser consciente de que uno dura, deviene, de que vive, de que quiere, de que actúa, de que experimenta personalmente esto.

Finalmente, *la libertad es el sello de la duración en la persona*. Sin ella, se imaginaria una duración pero, de entrada, ajena a uno, como una máquina hablando de lo que no tiene o un ser justificando lo que no es. La libertad viene a ser como “la fuente inspiradora de nuestros actos, el genio verdadero de nuestra libertad”¹⁴³ que no encuadra con posturas, procesos o argumentos que tratan de explicarla, por el hecho mismo de que la explicación no es completamente contemporánea de lo que se explica, en esta pequeña parte que incompleta la contemporaneidad del hecho con lo explicado se extienden momentos inteligibles-referenciales de los fenómenos que sustituyen la *historia empírica de los acontecimientos*¹⁴⁴, formando una ilusión terminada de aquello que se desenvuelve de continuo. En este sentido, la explicación del acto suprime el tiempo; dándose un distanciamiento de la libertad durante la realización del acto.

No hay, pues, un modelo que marque los procesos de la voluntad que obra. Y si lo hay, por ejemplo, concepción-deliberación-decisión-ejecución, es por la introducción del espacio que ayuda a desenvolver los momentos con suma distinción; en tal modelo el espíritu espera y contempla que el acto se desenvuelva en dicho proceso, no capta la vitalidad concreta del acto. Se piensa *cómo* el individuo quiere y obra, no se considera al individuo real haciéndolo, esto ya sea desde una *explicación-retrospectiva* o por una explicación desde los hechos consumados (determinismo o reducción del porvenir en la previsión)¹⁴⁵. Si pensamos que la *deliberación* explica la libertad (sea como un proceso

¹⁴² Es, pues, el hombre, el que es el tiempo mismo, reflejando la historia de su persona entera. Ver., Jankélévitch. “Libertad”, op, cit, pp., 74, 83

¹⁴³ Ibid., p. 89

¹⁴⁴ Ibid., p. 84

¹⁴⁵ Algo así como una especie de finalidad determinada y justificada (“voluntaria”) que posibilita prever nuestra acción. Incluso imaginando las formas en cómo podré obrar trato de distanciarme y buscar un punto que sostenga lo que haré (pero se trata de un punto que me dice hipotéticamente algo ya hecho), no obstante se sobrepasan tales formas de obrar, obrando realmente; de donde la anticipación hipotética de lo que va a resultar se tambalea.

bien delimitado en sus componentes o resultado de una causa) puede asentarse como previa (“antecedente”) a la decisión efectiva; no obstante determina, de una u otra forma, el acto. Por el contrario, la libertad bergsoniana apunta a la atención consiente de la decisión.

El acto libre es esta decisión desde la duración, pero que no tiene punto alguno de referencia (como podría fungir la deliberación) y que paradójicamente no se dice. ¿Nos encontramos frente a un bergsonismo mudo respecto a la libertad? No en definitiva. Encontramos a un bergsonismo metafísicamente espiritual que ve en el acto libre un *acto inspirado* por la persona: soy yo revelándome en mi actuar. Jankélévitch dice esto, de la siguiente manera: “...el acto libre aparece como un *acto inspirado*; inspirado (diremos a falta de un término más preciso) por el genio de mi persona, por ese foco central del que surten las acciones libres....”¹⁴⁶ Esta decisión libre se actualiza conforme a la persona, comprometiéndola en su hacer. Incluso la intención de la acción proviene de ella; una intención no determinada, sino empapada de duración (de totalidades orgánicas propias), de tiempo (del pasado, del presente y el futuro penetrándose dinámicamente) que *me expresa* en el mundo externo. La acción de uno es la contemporaneidad consigo mismo, es la *contracción* personal en la decisión *simple* (‘simple’ por ser lo más claro para la conciencia). Esto indica la vuelta al actor comprometido personalmente con su libertad; separándose del espectador ajeno a su duración y actos.

Ahora bien, la *inspiración del acto* se seca por la separación entre la decisión y lo que uno está siendo, separación posibilitada por las explicaciones del pensamiento (en el fondo, por su tendencia de trabajar con sólidos) como por las exigencias y comodidades sociales. Movámonos hacia este aspecto social.

Es en el mundo exterior, el compartido por todos, donde el acto libre tiene presencia. Somos, pues, con los demás, en la exterioridad común; exterioridad que exige ciertos parámetros o establece ciertas formas de vida (que son, a fin de cuentas, establecidas por los sujetos en el tiempo). Es aquí donde la interioridad puede solidificarse en moldes sociales, morales, etc., o donde se juzga o califica el actuar. No es de extrañar que llegue a

¹⁴⁶ Ibíd., p. 94. En esta misma pág, debe consultarse la diferencia entre ‘inspiración’ y ‘tesis’. La primera es toda invención e improvisación contemporánea al devenir de la acción; la segunda es como un desaliento, un despotismo previo al devenir del acto, previsor del futuro, de todas las posibilidades de renovación (por lo que de entrada las termina agotando).

darse un *espanto* o *miedo* por el choque de lo personal tratándose de ajustar (o no querer romper, desviarse) de lo establecido. Así pues:

...lo que hay de único, de personal, de verdaderamente irracional e inconfesable en nuestras opciones nos trastorna y espanta; preferimos pedir a las clasificaciones tranquilizadoras de los manuales y rúbricas de la moral común esas satisfacciones escolares que nos ahorrarán el trabajo de instalarnos en el centro mismo de nuestra voluntad. Y no es que no sospechemos lo que sería esta voluntad libre si aceptásemos verdaderamente ser contemporáneos, pues a veces lo sabemos de sobra; pero la fuente central de nuestras acciones nos da un poco de miedo y, por lo demás, ¡es tan descansado apoyarse en la muleta de las fórmulas! Después de ejecutado el acto, encuentra uno el tiempo y el con qué justificarse ante la lógica...

147

Un yo cada vez más orientado y asentado en lo externo puede despersonalizarse aceptando lo hecho, haciendo lo que debe hacerse, viviendo los días como “deben ser”, “rutinizándose” en la variedad de formas posibles, pensando lo hecho, etc. Quizá el miedo venga por la no aceptación de los actos cuando expresan lo que es uno mismo, por el escándalo que puedan representar, por el paradójico terror de estar con uno mismo, o por la posibilidad de ruptura con lo establecido tanto social como íntimo, o en la persona, –por los ídolos de la distancia. Esto último nos interesa abordar.

La conciencia es capaz de disociar la confusión de las tendencias o dismantelar las ilusiones espaciales de la cualidad personal porque, de entrada, reconoce la *rigidez superpuesta en lo dinámico*, y el acto libre de cierta forma denuncia lo establecido, aquello que no deja que la sociedad *se abra* desde un compromiso personal y de correspondencia (simpatía) entre los individuos, en el tiempo, en la duración.¹⁴⁸ El bergsonismo ve una forma hacia esa apertura, la cual interesa a este trabajo: *el efecto cómico risible*. Este miedo experimentado puede entenderse por la *amargura* de quien es presa a causa de lo cómico; no obstante se trata de un momento amargo que en la duración se dulcifica mediante la *corrección* consciente de sí mismo.

¹⁴⁷ Ibíd., p. 87

¹⁴⁸ Bergson. “Mecánica y mística” en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Argentina, Editorial Sudamericana Buenos Aires, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición, 1962, p. 230. Ver todo el capítulo para más detalles.

Si los actos pueden descomponerse en el espacio, en una serie de momentos que lo explican, y si esta descomposición-explicación es lo que cuenta únicamente o lo que “existe” solamente, el yo exterior llegará a identificar muchos de sus actos en el tiempo (segmentado: pasado/presente/futuro/, localizando causas pasadas, presentes y reduciendo el futuro al presente) o inclusive concebirse como *siempre el mismo* en el tiempo:¹⁴⁹ la identificación de sí mismo y de sus actos en el espacio (aunque también de sus hábitos, rasgos físicos, entre otros) puede llegar a un grado de despersonalización al que muchos otros llegasen a identificarse: un tipo/modelo de hombre al que es fácil adherirse e imitar; como si se tratase de poner un traje para cubrir u olvidar lo que es uno mismo.

Pero para una conciencia atenta esta despersonalización le indica una rotunda parodia del yo profundo, una imitación de la vida o de la persona que da risa. Muchas veces lo que se cree que “debe ser” recrea artificialmente “en nosotros el orden del niño modelo”,¹⁵⁰ un orden artificial que sustituye al orden sucesivo-orgánico personal. En el orden de los modelos, en el ámbito social, la libertad se seca, derivando en una segunda vida (la del yo exterior), rezagada de la vida concreta; una vida que debe vivirse “para servir de modelo a los demás, o simplemente para poder referir nuestras acciones a un determinado tipo convencional que no figura más que en los libros,”¹⁵¹ en los discursos, adornados de bellas razones. A fin de cuentas, exteriorizar y determinar la vida es causa de la creación de dichos tipos convencionales, a los que x número de individuos pueden identificarse (más no ser realmente).

La identificación de los individuos en los modelos o tipos definidos, lleva a ver en la exterioridad común una cierta repetitividad de caracteres, de acciones, de tonos de voz...hasta de imitaciones fisiológicas, etc. Repetitividad que se vuelve rígida y que pretende anular la movilidad de la persona, su devenir temporal, su libertad; pero que no siempre lo logra, pues llega haber un momento en que esta movilidad, este devenir y esta libertad rompen la rigidez: dicho momento se da cuando la conciencia disocia, aclarando, la confusión de los planos de la realidad como en el acto libre. Así pues, cuando esta ruptura

¹⁴⁹ Concibiendo, a su vez, el carácter como inmodificable, ver *Ensayo*, pp. 173-175; permitiendo esbozar tipos de carácter que homogenizan a los individuos, algo así como una materialización del carácter que puede ser fácilmente imitable, risible.

¹⁵⁰ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 86

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 87

se experimenta en uno, se da un compromiso personal en el actuar; compromiso que imprime seriedad a la vida misma. Cuando la ruptura se asimila en otro produce un efecto cómico que causa risa e invita a la *corrección* personal. En este sentido, lo exterior permite que uno se ría, de primer momento, por los efectos cómicos provenientes de la ruptura de lo vital en lo mecanizado; y, en un segundo momento más profundo, permite la vuelta hacia uno mismo, adquiriendo un compromiso serio con la vida. Y que se espera, a la postre, reflejarse en los actos libres, indicando un rasgo *positivamente creador* de la libertad. En otras palabras, *la ruptura con lo estático, lo hecho, lo rígido, es un momento concreto de renovación, de novedad, de creación libre*. Ruptura en el que participa la conciencia y la acción o, mejor dicho, la conciencia de la acción misma debido a que “...la complicación de la acción consigo misma [en el fondo, consigo mismo] y su posible encuentro sería, para una conciencia en prisión, el único medio posible de liberarse”¹⁵² de la rigidez adquirida.

El bergsonismo “demuestra” la libertad únicamente experimentándola; experimentar la libertad, de entrada, requiere de un atrevimiento personal para moverse en el mundo exterior desde sí mismo. El *Ensayo* invita a comenzar a no concebir la libertad desde la suposición de algo dado sino a vivir la decisión que quiere y obra uno mismo; invita a ser el Aquiles concreto que se ríe de la ilusión espacial que no lo dejaba experimentarse en cada paso. La libertad bergsoniana al filtrarse en el acto sugiere un comienzo o una novedad; en el ámbito interior o la duración del yo en sus estados de conciencia, esta novedad se experimenta de continuo por el carácter sucesivo y heterogéneo de los elementos que componen a la duración misma: una novedad deviniendo y enriqueciendo a la persona; en el ámbito exterior la novedad viene por la acción libre que, desde lo establecido, indica una ruptura, un acontecimiento. En último caso, puede verse que la novedad proviene de la vida interior, del tiempo, de la duración.¹⁵³

El hombre dura, es libre, y es responsable de las acciones que realiza por el hecho de que está él mismo implicado es sus actos. El compromiso que adquiere consigo, en los actos que realiza, indica la totalidad y profundidad de su persona en la libertad. Por tanto, la libertad, en su experimentación, brinda un carácter serio a la vida dada la responsabilidad,

¹⁵² Bergson. *Evolución creadora*, op, cit., p. 593

¹⁵³ Duración entendida, en este caso, como un proceso continuo de creación, que puede hacerse presente en cualquier momento.

compromiso y congruencia de uno mismo en su actuar. La risa se deja hacia lo exterior, no para perpetuar la rigidez en su parodia de la movilidad vital, sí para intentar volver a la contemporaneidad de uno con su actuar. Riámonos de la ilusión de las imágenes-extensas adquiridas en los sujetos, sin olvidar voltear a la duración para aclarar las ilusiones, para que la risa amarga se dulcifique en la corrección tanto de uno como de los demás. ¡Riamos que somos libres para hacerlo! ¡Corrijámonos que tenemos el compromiso de hacerlo! ¡No olvidémonos de nosotros mismos: atendámonos!

* * *

En el capítulo siguiente atenderemos las dos tendencias de la realidad en el hombre pero no bajo el nombre de 'extensión' y 'cualidad' sino como 'materia' y 'memoria'. Se verá la causa que permite instaurar la 'rigidez' en el individuo, sus implicaciones y la manera en cómo salir de ella. Todo como último preámbulo hacia el concepto cómico bergsoniano.

Breve nota introductoria al capítulo segundo

Este capítulo tratará sobre la ‘extensión’ y la ‘cualidad’ en tanto ‘materia’ y ‘memoria’ respectivamente; como los términos relacionados a ellos: *percepción* y *recuerdo*. Esto con el propósito de identificar la manera en cómo se desenvuelven las dos tendencias de la realidad en el hombre o a nivel personal. Comenzar por la inclinación hacia la extensión reivindica el papel de la memoria; reivindicación traducida como la *atención a la vida presente* desde la acción libre. En otras palabras, dicho comienzo se trata de un “rescate” de la memoria (duración) en la vida personal misma. ‘Rigidez’ y ‘atención’ se erigirán como el sendero hacia lo cómico.

Capítulo II

El hombre como pensamiento y acción

*El presente está solo. La memoria
erige el tiempo. Sucesión y engaño
es la rutina del reloj. El año
no es menos vano que la vana historia.*

J. L. Borges. El instante (frg.)

Luego de iniciar el bergsonismo con la consideración de la *duración*, del tiempo y el reconocimiento de la vida profunda, todo ello en contraste con sus respectivas representaciones espaciales, *Materia y memoria* (1896) resultó ser el desenvolvimiento de la *extensión* y la *cualidad* bajo otras perspectivas, sin perder de vista el dualismo bergsoniano ni en desistir sobre el señalamiento de su no confusión.

En *Materia y memoria* la problemática entre el alma y el cuerpo sale a la luz, luego de estar cómodamente desapercibida por el paralelismo psicofísico (una misteriosa asociación entre la extensión y la cualidad). La relación entre el espíritu y el cuerpo (materia), entre el pensamiento y el cerebro, entre la percepción y el recuerdo, puntualmente, entre la materia y la memoria, mostrará una vez más el dualismo bergsoniano al cual se tiene que ir para despejar confusiones e ilusiones. En este sentido, la obra realiza dos señalamientos, uno al materialismo: la materia no tiene ningún poder oculto e incognoscible, en este sentido, de la materia no podría provenir el pensamiento, debido a que la materia se implica a ella misma y no otra cosa. Otro señalamiento al espiritualismo: al quitar los atributos, o poderes ocultos que los materialistas brindan a la materia, para dárselos a “algo superior”, trascendente, del cual deriva el pensamiento, paradójicamente dejan a la materia igualmente incognoscible. De las dos indicaciones puede verse que no hay anulación de una sobre otra (materia y espíritu), ni es adecuado posarse solamente sobre un lado de los extremos, antes bien, Bergson pretende dar cuenta de la realidad de ambos, desde el tratamiento de la memoria (que *dura*).

Bergson manifiesta que hay dos planos distintos de la realidad: materia y memoria; planos que el paralelismo no distingue, por lo que termina confundiéndolos. Tal confusión

se hace explícita en la relación cerebro y pensamiento (o percepción y recuerdo, puntualmente): aquel es un órgano de aplazamiento-elección de movimientos como de capitalización de la energía de reacción (no de representación), algo así como si se tratase de un centro de control. Si bien el cerebro tiene control sobre el movimiento-del cuerpo- no es causa absoluta del mismo, en el fondo el cerebro no contiene los recuerdos, por lo que la corteza como los centros nerviosos no tienen un poder de *emisión creadora*; sólo el espíritu cuenta con ello, en este caso dicha emisión será mostrada a partir de la memoria.

Si al sistema nervioso se le considera como el único referente para explicar los movimientos corporales e inclusive las reacciones afectivas y comportamientos (evidentemente, relacionando aquel centro nervioso-neuronal con una serie de factores químicos, eléctricos, etc.) se daría pauta a una reducción extensa de lo que es, y hace, el hombre. En tal reducción cabría incluso la pretensión de ubicar o localizar el pensamiento, o recuerdos, en la corteza; dicha ubicación como si se tratase de un punto-dirección en el mapa nervioso se traduciría como la materialización misma del espíritu y negar, por ello, la duración pura. Una referencia aún más concreta del sistema nervioso en donde se podría ejecutar tal reducción sería el cerebro. No obstante, a lo mucho el cerebro *imita* la vida del espíritu, no lo engendra. Ahora bien, las dos realidades heterogéneas se unen en el cuerpo, apareciendo éste como orientado a la acción (una acción que de manera superficial se entendería como reacción psico-fisiológica, determinista de fondo), aunque siempre permeada por el recuerdo (proveniente de la memoria); en otros términos, el cuerpo es un centro de acción enriquecido por los recuerdos de la memoria, no es una cosa más entre las cosas ni mucho menos una máquina.

La atención en la percepción de la realidad permitirá reivindicar el recuerdo, y con él la memoria. De esto que el bergsonismo apunte a una cierta mirada del hombre en tanto *acción*, en la cual coexisten la memoria y la materia; ambas tendencias orientadas al momento presente, a la atención a la vida. El hombre se nutre de estas dos tendencias. Comencemos el sendero con la percepción y el recuerdo.

*

*

*

II.I Percepción y Recuerdo en el bergsonismo

II.I.I Percepción

Recordemos algo del despliegue inicial del bergsonismo: el movimiento continuo es como una *imagen* de la libertad; libertad manifiesta en un actuar permeado de tiempo, o sea, y en pocas palabras, para el bergsonismo uno *dura* desde sus actos libres. La duración psicológica se experimenta en el hacer; un hacer que de fondo es un continuo hacerse-tratarse- así mismo.

Imaginemos lo siguiente. Me encuentro en el pequeño estudio de la casa leyendo. Luego de un momento hago una pausa y libero mi atención del texto. Levanto la mirada y me doy cuenta de que estoy rodeado de objetos con formas y utilidades diferentes. No obstante, centro mi vista en la cortina de la ventana del estudio pues llama poderosamente mi atención la manera en como da el aspecto de ser un recipiente suave y traslúcido de matices naranjas y amarillos. Mi encuentro con el recipiente luminoso me proporciona cierta sensación de relajamiento, al cual complemento con un leve estiramiento de la columna vertebral hacía atrás; me “estiro”, trato de sentir la flexibilidad del tronco hasta las manos; un “estiramiento” que quizá inconscientemente imite mi duración frente a la luminosa ventana. Todo esto sucede desde el cómodo asiento que me soporta. Sin embargo, me levanto con dirección hacia el librero en busca de un álbum fotográfico que recuerdo alineado entre los libros. En el trayecto realizo una vista panorámica del entorno en el que me encuentro, y me percató de que las cosas no se mueven a voluntad (a menos que haya un factor externo que las mueva). Volteo la mirada hacia el asiento que abandoné e imagino mi cuerpo ¿Qué diferencia tiene mi cuerpo de los demás? Si consideramos que la duración experimentada en la ventana me llevo a decidirme ir hacia el librero en busca del álbum, se quiera o no, esta libertad de la duración fue posible realizarse a través de la materia, en este caso, mediante mi cuerpo, puntualmente por el sistema nervioso-cerebro. ¿Cómo se da esta ligazón de la libertad con el cerebro?

De los dos cuestionamientos anteriores partamos con esto: hay una *singular imagen* entre las imágenes. Lo inmediato, por ahora, es aclarar el sentido de ‘imagen’. Desde el comienzo de *Materia y memoria* puede entenderse la ‘imagen’, de manera general, como

algo extenso; es en este sentido no suena nada rimbombante decir que el mundo es un compuesto o conjunto de imágenes, o sea, de objetos o cosas. Estas imágenes están sometidas (o pueden estarlo) a leyes constantes, pueden identificarse con el número o modificarse por factores externos. En términos temporales, puede decirse, que están llenas de presente, de una identificación consigo misma: su pasado y futuro se contienen en su presente; toda historia y pronóstico de aquellas vienen dictadas del hombre.

Del ejemplo inicial que se mencionó, podemos imaginarnos el momento en que uno se percata de las cosas que nos rodean en el estudio. Olvidándonos del tiempo, resulta fácil asimilar un presente extenso, o sea, ver que nada dura, todo está “de golpe”, hasta uno mismo. En este sentido sería fácil, a su vez, concatenar una serie de sucesos que expliquen del por qué mi orientación hacía el librero en busca del álbum fotográfico. Una explicación en la cual tendrá un lugar central procesos de excitaciones (provenientes de causas externas), traducciones neurofisiológicas de las mismas, aplazamientos-movimientos, en los cuales el sistema nervioso, el cerebro, tienen vital importancia; no obstante, dicha explicación en el fondo llevaría a una mirada determinista de la libertad o la duración. Pero regresemos un poco de esto, y por ahora conformémonos con lo siguiente: el mundo exterior está repleto de imágenes las cuales se identifican con un extenso-presente; no hay duración, lo que da mayor posibilidad a la manipulación o dominio sobre dichas imágenes.

Me posiciono en medio del estudio y giro lentamente, mirando con cuidado las imágenes que *están* rodeándome. Quizá el término ‘imagen’ cause molestia, ¿por qué decir imagen y no simplemente objeto o cosa? Porque la imagen, para el bergsonismo, es la puerta de entrada de las dos tendencias que coexisten y se hacen presentes en el cuerpo. La imagen trae a colación una representación, que es posible por una percepción externa realizada *por mí*. Esto puede ser motivo para pensar a un bergsonismo infantilmente empírico, no obstante, el hecho de pretender romper toda confusión de lo extenso con lo inextenso, implica ya una radicalización del mismo empirismo: dar cuenta de la materia y la duración. Desde la materia puede decirse del cuerpo que es, en términos generales, una cosa. Se me vuelve imagen cuando tengo una representación del mismo, y así sucede con las demás cosas. Así pues, de manera superficial *hay imágenes que percibo* y, de fondo,

hay una singular imagen-corporal desde donde se percibe. Es uno, desde la imagen-corporal, percibiendo imágenes-objetos.

En este caso, la *imagen* no es más que la *sensación* o la percepción que se tiene. De dicha percepción fácilmente podría implicarse la relación sujeto-objeto, y de la misma manera, abrirse la discusión sobre la realidad o idealidad del mundo, del conocimiento, etc. El tomar partido por una u otra parte de la discusión depende en gran medida de cierta *preferencia* hacia las concepciones que sustentan el posicionamiento. Ahora bien, el bergsonismo no toma postura alguna respecto a dicha discusión, tampoco se desentiende completamente de ella, sino que la trata (en sus dos elementos) de manera indirecta desde la percepción de la imagen misma (y el recuerdo como veremos adelante). Es más, *Materia y memoria*, en su primer capítulo, recomienda respecto de la imagen tener una cuasi-inocencia, o fingir, en relación al conocimiento de las posturas idealistas y realistas del mundo que pueden condicionar a aquella (y, de fondo, sea la tendencia por la que se opte, implica ya el alunamiento de la otra, o sea, la imagen condicionada por *x* o *y* concepción es la supresión o exclusión de una tendencia de la realidad); de esto que uno pueda encontrarse “inocentemente” en presencia de imágenes que se perciben.

La percepción pues hace referencia, de manera general, a los objetos externos (imágenes); y de forma particular refiere una imagen de donde proviene o se efectúa: el cuerpo. Ahora bien, posicionado en medio del estudio, me doy cuenta de que percibo imágenes, por decirlo así, en sus formas limitadas, no percibo *algo* que pudiese llamar toda la realidad o la *Imagen* del mundo. Desde un punto de vista pragmático ¿para qué percibo? Recapitulemos: la percepción, y otro elemento más (que en breve trataremos), distinguen a la imagen corporal de las demás imágenes; la cuestión del cómo se liga la libertad con el cerebro aún no se responde, es más, la pregunta respecto al para qué percibir brinda un preámbulo para dar con aquella ligazón. Tracemos la recapitulación de la siguiente manera.

El cuerpo no es un mero agregado de materia con un funcionamiento misterioso; al contrario, es un detallado compuesto de órganos, elementos químicos y demás, que funcionan a través de diversos sistemas; aparatos entre los cuales se encuentra el sistema nervioso con todos sus elementos que lo integran, entre ellos, el cerebro mismo. A decir verdad, tanto el cuerpo como el cerebro resultan ser materia y, en este sentido, pueden ser

imágenes (*para mí*). Ahora bien, si optáramos por erigir al cerebro, él y sólo él, como la causa de las representaciones, como el determinante laboratorio-orgánico de las traducciones electromagnéticas y demás, podrían localizarse las imágenes del mundo en la corteza cerebral como si se tratase de un mapeo localizable de las representaciones a nivel neuronal (como las correspondientes sensaciones internas traducidas mágicamente por la confusión de las tendencias de la realidad). En este sentido, fácilmente podría pensarse que *todo* está en el cerebro, o que del cerebro se deriva la *imagen-total* del mundo. Esto último no podría ser debido a que éste forma parte del mundo material; la parte no contiene ni condiciona completamente al todo, por lo tanto, el sistema nervioso, los nervios, el cerebro, no condicionan tal cual la imagen del mundo. No obstante, es innegable su participación en el acercamiento, y el hacer, frente a la realidad; tiene una función más instrumental, de *imitación*, de la cual el espíritu se vale para representar; sin este espíritu el carácter instrumental se perdería. El pensamiento se apoya en el cerebro sin que éste pueda atraparlo por completo, reducirlo y localizarlo en su corteza: ¡cuán fácil y práctico resultaría señalar con el dedo, y decir, *esto es un pensamiento!* La misma dificultad se encuentra en señalar y decir: *esto efectivamente es una cosa*. Por ello se opta por la imagen.

Podemos decir entonces que el cuerpo está entre imágenes: mi cuerpo parado alrededor de un considerable número de imágenes-objetos. Añadido a esto, esta singular imagen tiene sensaciones, percepciones de aquellas (puedo detenerme, de alguna forma en ciertos objetos por la impresión-percepción que tengo). En este sentido, estas imágenes exteriores *influyen* de cierta forma sobre el cuerpo (le transmiten movimiento); pero también el cuerpo influye sobre las imágenes exteriores (restituye el movimiento). O sea, el cuerpo recibe y devuelve movimiento, sin embargo, puede *escoger* como devolver lo que recibe, esto lo diferencia de las demás imágenes.

De manera general, este momento de escoger-devolver movimiento es ya un *hacer*; este ‘escoger’ permite salir de concepciones deterministas del actuar, incluso de la consideración *refleja* de los actos como respuesta únicamente a estímulos externos que son recibidos y traducidos en el sistema nervioso. Así pues, el cuerpo resulta ser un centro de acción. Una acción orientada, cabe decirlo, por la percepción que se tiene del mundo, o mejor dicho, de los objetos. Si se percibiese toda la realidad en su conjunto no cabría pauta

para el hacer, posiblemente se llegaría a un estado de completa contemplación. Sin embargo, se perciben parcialidades que ayudan a cierta orientación, se quiera o no. De lo que se percibe, algo o algunos elementos ayudan a la decisión de *moverse*; esta ayuda el bergsonismo la manifiesta en tanto considera a la percepción *orientada y hecha* para la acción, esta orientación implícitamente conlleva a cierta “satisfacción” de necesidades de diversa índole. Qué difícil sería concebir el *interés* por “algo” si se tuviese una percepción total de la realidad: por qué se dejaría todo el “pastel” a cambio de una delgada rebanada. Pero no se cuenta con la capacidad cognitiva para comer todo el pastel, por lo que se dan orientaciones (en la vida) acorde a percepciones del mundo externo. Cabe hacer una aclaración. El no captar “toda” la realidad bien alude al conjunto de imágenes del mundo como a toda la realidad particular del objeto: posicionado frente a este escrito no podré captar *su* realidad completa sólo lo que la (mi) percepción ofrece de él.

Qué tristeza el que incluso el fuego hurtado de los dioses por obra del ímpetu prometeico no haya elevado al hombre a la captación de la realidad misma; los haces de luz rojizo sirvieron para representarse (imagen) parcialidades de aquella. Atender estas “parcialidades” con el debido cuidado y no emprender la empresa sistemática de apartarse de ellas (consuelo esperanzador en que *algún* día el todo se vuelva identificar a sí mismo o desesperación silenciosa por la supresión de las particularidades en la vanagloria del todo) es, de cierta forma, el optimismo bergsoniano de trabajar con la realidad desde las dos tendencias que intervienen; un equilibrio de tendencias volcado hacia *lo concreto* (las póstumas reflexiones, desde uno u otro bando teórico, será por añadidura;¹⁵⁴ pero que no sea pretexto de desatender la realidad concreta). Pero volvamos a la representación parcial de la realidad.

Esta imagen peculiar tiene percepciones y puede devolver movimiento gracias al sistema nervioso; la devolución del movimiento en su totalidad no es causado por una reacción meramente refleja, interviene un elemento que la percepción le da pauta; del lado de la percepción puede cuestionarse ¿percepción, representación de quién, si es del cuerpo,

¹⁵⁴ El mismo bergsonismo no escapa a este tipo de reflexiones, aunque no se vuelca por completo hacia tales, si las considera, ejemplo de ello es la *percepción pura* (refiriendo a la materia tal cual; se instaura a la altura de las *cosas*) y el *recuerdo puro* (identificado con la memoria-pura); no obstante, el acento en estos dos extremos del bergsonismo son una ayuda a la atención de la realidad, no un pretexto para darle la espalda.

el cerebro sería el responsable, sino es así, *quién*? Erigir al cerebro como central de representaciones, como se ha dicho, facilitaría el mapeo de pensamientos, el dominio y conocimiento del espíritu todo. Más que central de representaciones, aquel sería central de entradas-salidas del espíritu; las representaciones no nacen del cerebro, llegan a él. En la percepción se filtra una tendencia que da el sello de libertad en los actos realizados por el cuerpo: el sistema nervioso (el cerebro) acompaña la acción y la libertad rompe los puntos de vista deterministas del actuar. Para qué percibir: para actuar. La pregunta latente continúa siendo *¿quién* percibe?

Recordemos del ejemplo que se ha venido manejando, el momento en que uno se encuentra en el estudio rodeado de objetos. Así, el cuerpo posicionado entre una multitud de objetos los percibe, en donde el sistema nervioso tiene partida aunque no única y de forma determinante. En este sentido, puede aludirse la percepción como una forma (activa) de representación objetivada, Xirau lo menciona de la siguiente forma:

Para explicar la percepción se suele admitir que una vibración mecánica propagada desde el objeto al sujeto, es recogida por los órganos sensoriales del cuerpo, transmitida a los centros cerebrales a través del sistema nervioso y transformada en ellos, mediante un proceso misterioso, en un estado subjetivo que, a través de una génesis no menos misteriosa y complicada, es objetivado, proyectado sobre el objeto en forma de representación.¹⁵⁵

Entonces la representación lo es de los objetos, lo que implica que la percepción nos sitúa entre las cosas. Ahora bien, tener completa certeza de los que son las cosas implicaría no otra cosa que estar posicionado y contemplando *lo real*. Una percepción *limpia*, de derecho, proporcionaría la *imagen del todo*; evitando que la materia quede anulada o puesta en duda por las posturas que dan el sello de certeza al pensamiento. Esta percepción es *pura* para el bergsonismo: la percepción pura¹⁵⁶ es de la materia. Ahora bien, evitando el materialismo o los pretextos para arrimarse al subjetivismo, el bergsonismo toma en cuenta que la percepción es del sujeto, o en términos del *Ensayo*, de la *persona*. Quién percibe: *uno*

¹⁵⁵Xirau, J. "Prólogo a vida, pensamiento y obra de Bergson (1944)" en *Obras completas*. Tomo III. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol. 2. España, Anthropos, 2000, pp. 90-91

¹⁵⁶En la percepción pura el espíritu de cierta forma está enteramente *fuera de sí*. El espíritu forma verdaderamente parte de las cosas o toca sólo una tendencia de la realidad; este formar parte de la materia, de una u otra forma, a manera de imagen la percepción la considera (como diferencia de grado), de lo contrario el carácter subjetivo de la percepción podría "suprimirla". Ver Bergson. *Materia y memoria* en *Obras escogidas*. Trad. J. Antonio Miguez. México, Aguilar, 1959, pp. 260-268

mismo, o el sujeto, siempre desde la realidad en la que se encuentra. Y se percibe para actuar.

La percepción pura rescata la naturaleza (en tanto tendencia) de la materia, y ésta no es ajena al sujeto que la realiza (como percepción tal cual), por ello que la percepción pura sea solidaria de la acción que se esboza y los movimientos que la prolongan.¹⁵⁷ En otras palabras, la percepción pura conserva la imagen de la tendencia extensa que la percepción del sujeto, aun por su aspecto subjetivo, no la elimina, de hecho se torna en puntos de referencia de los cuales el sujeto mismo toma en cuenta para actuar. Estos puntos de referencia no son otra cosa que las imágenes (e inclusive sensaciones) que surgen en la conciencia.¹⁵⁸ En este sentido, los objetos permiten al cuerpo *reflejar* acciones posibles sobre ellos.

Puede decirse entonces que la percepción de los objetos no es otra cosa que la percepción de las imágenes que dan pauta a acciones posibles efectuadas por el cuerpo. Respecto de las imágenes, Bergson dice que éstas pueden entrar en dos sistemas: “el de la ciencia, en donde cada una se refiere a sí misma, y el mundo de la conciencia, donde las imágenes se regulan por la imagen central que es el cuerpo”.¹⁵⁹ En el primer sistema, las imágenes se bastan así mismas (sólo está el presente). En la segunda se da una continuidad pasado-presente-futuro. Las imágenes de este segundo sistema, provenientes de la conciencia, dan el carácter de *consciente* a la percepción misma: “la percepción consciente no alcanza el todo de la materia, puesto que consiste (...) en la separación o el ‘discernimiento’ de lo que, en esta materia, interesa a nuestras diversas necesidades”.¹⁶⁰ El interés por estas necesidades no indica otra cosa que el carácter selectivo de la percepción. En ésta se reduce todo aquello *que nos importa*, “los intereses de la vida práctica establecen entre las imágenes una selección”,¹⁶¹ nos dice Xirau; una selección que dice de la percepción su imposibilidad de *crear* algo, su limitación por abordar todas las imágenes del mundo y el interés que la mueve hacia ciertas imágenes. ¿Y las posibles acciones de dónde provienen? Se efectúan desde el cuerpo pero son originadas por la conciencia; las imágenes

¹⁵⁷ Jankélévitch, V. “El alma y el cuerpo” en *Henri Bergson*. México, Universidad Veracruzana, 1962, p. 129

¹⁵⁸ Bergson. Op, cit., p. 260

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 225

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 267

¹⁶¹ Xirau., op, cit., p. 92

de la percepción de fondo implican la posibilidad de exteriorizar el acto libre de la persona. Esta filtración de la duración, en *Materia y memoria*, se hace desde el *recuerdo*; introducido este término por la *afección* “corporal” y que prepara el camino para la *memoria*.

Las imágenes percibidas producen sensaciones en la conciencia, las cuales *duran* con ella misma. Esta duración conforma a la persona e impulsa su actuar: el cuerpo actúa pero no es tal cual responsable del movimiento sino mediador del mismo. Algo parecido sucede con la representación. Puntualmente, la representación es realizada por el pensamiento; si bien éste trabaja con lo *sólido*, esto no implica que de lo extenso surja su representación misma,¹⁶² si fuese así, la materia estuviese desde hace tiempo dando razones de su propia existencia al hombre. El cerebro y el cuerpo no son dueños tal cual de la representación como del movimiento respectivamente. El cerebro recoge o selecciona movimiento; bosqueja acciones posibles o las organiza. El sistema nervioso recibe excitaciones de los objetos, lo que le posibilita montar aparatos o mecanismo motores y con ello presentar posibilidades de estos mecanismos ante determinada excitación. En términos generales, estos elementos *reciben, inhiben o transmiten movimiento*. El cuerpo tiene un rasgo sensorio-motor, rasgo que en tanto se le considera únicamente como extensión (como lo que es) queda reducido, por decirlo así, a estímulos-respuestas, mientras que considerado como *imagen* (una imagen-sensorio-motora) posibilita la acción consiente del sujeto (y que implica un *descenso* de la percepción pura a la percepción consciente¹⁶³). Debido a que la *imagen corporal* se vuelve el centro de acción (de entre las demás imágenes del mundo) con una personalidad psíquica por base.

Vayamos a la *afección* desde lo siguiente. La percepción refiere a la “potencia” de obrar mediante el cuerpo: puedo estar sentado en este momento y de la amplitud de mi percepción puedo esbozar *posibles* acciones por realizar. Potencia que se actualiza, empleando el lenguaje aristotélico, por las sensaciones de *afección* experimentadas. Afecciones inextensas y continuas acompañan a las percepciones, y ponen en contacto a

¹⁶²Ver la cuestión en Bergson. “El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica” en *La energía espiritual*, op, cit.

¹⁶³Bergson. *Materia y memoria*, op, cit., p. 257. La percepción consiente alude a la representación de la materia que conlleva a dar cuenta de las posibles acciones sobre los objetos.

uno mismo *en* el cuerpo: soy *yo* el que experimenta estas afecciones. Esta potencia para el actuar, por parte de la percepción, hace de las imágenes del mundo centros de acción; y la acción se verá acompañada por la afección.

La percepción de las imágenes de los centros de acción exteriores brinda la posibilidad de actuar sobre estos objetos (en este sentido podría entenderse una cierta influencia de los objetos hacia el cuerpo); el puente a la acción es la afección. En general los estados afectivos son de carácter inextenso y, en este caso, acompañan siempre a la percepción: *no hay percepción sin afección*, debido a que el cuerpo es un cuerpo vivo y no un mero punto matemático. La influencia de las imágenes externas permite dar cuenta de la existencia de la afección, puntualmente de la existencia de *mi* afección, debido a que está íntimamente ligada a la existencia personal (cómo entenderíamos una afección separada de uno). Por ejemplo, la influencia de un objeto frío sobre la mano en cierto momento da cuenta de la afección de “frío”; tiempo después, esta afección puede percibirse como calor o dolor, además de que es posible “localizarla”. En otras palabras, la afección pasa insensiblemente a la percepción de su causa, o sea, se exterioriza, se representa.

No hay que pensar, por comodidad, que este paso sea una cierta diferencia de grado, pues se caería en la confusión de las tendencias y en el posible conocimiento-manipulación de “todo”; al contrario, se trata de una diferencia de naturaleza entre la afección y la percepción. El carácter inextensivo de la afección se proyecta en la percepción externa, representándose en el espacio, donde termina por perder su “intensidad”, y con ello, se difumina de cierta forma la persona.

La “intensidad” de los estados inextensivos ayuda a moverse ya sea hacia lo extenso o a la duración; el primer capítulo del *Ensayo* lo deja asentado. La cuestión en *Materia y memoria* es cómo un *aumento de intensidad* crea una fuente de acción nueva y cómo una *disminución* de la misma da privilegio a la extensión y una aparente independencia de aquella respecto a la persona, con relación a esto último Bergson lo refiere así:

Que estados afectivos ligados a mi persona, y que se desvanecerían si yo desapareciese, por el solo efecto de una disminución de intensidad, alcancen a adquirir extensión, a ocupar un lugar determinado en el espacio, a construir una

experiencia estable, siempre de acuerdo consigo misma y con la experiencia de los demás hombres, es lo que difícilmente se nos hará comprender.¹⁶⁴

Esto último es de difícil comprensión debido a la solidificación de lo cualitativo, en tanto separación con la persona y experiencia-extensa en lo social, pero sobre todo por la coexistencia de las dos tendencias manifiestas en el paso de la afección a su representación (disminución inextensa) como en el camino de la percepción a la afección (aumento inextenso), coexistencia a la cual es imposible atrapar en un determinado punto que la explique, o sea, que se pueda conocer el paso de una a otra (las ilusiones de tal empresa las resguarda la psicofísica considerando diferencias de grado entre la percepción y la afección, y no como lo que son: diferencias de naturaleza); el camino que sigue el bergsonismo en esta cuestión es el de la imagen (salvaguarda de la materia e impulsora de la conciencia) en conjunto con la acción.

Si la percepción, con su orientación hacia lo exterior, brinda imágenes que se vuelven centros de acción, la afección, con su orientación hacia lo interno, surge de la imagen, *debe* surgir de ella,¹⁶⁵ pues es manifestación de la conciencia misma. En este sentido, la percepción da cuenta del poder *reflector* del cuerpo hacia lo externo, pero no se queda en un mero reflejo, aun sin olvidar la influencia de aquellas hacia el cuerpo, porque lo que la afección alude es cierto poder *absorbente* contenida en la acción (la parte personal que la experimenta y la ejecuta), y que conserva de la influencia de las imágenes externas (paso de la percepción a la afección).

La idea de que el cuerpo es una imagen que priva a las demás imágenes debido a que exteriormente percibe e interiormente tiene afecciones, o sea por su poder reflector y absorbente, se complementa por los dos tipos de acción¹⁶⁶ derivados de dichos poderes de reflejar y absorber (concretamente, de la percepción y afección). Por una parte, en la percepción de un objeto distinto al cuerpo, se da una *acción virtual* (la acción posible del cuerpo sobre las cosas), por otra parte, cuando el intervalo decrece entre el cuerpo y el objeto, la acción virtual pasa a una *acción real* o concreta; si hay una anulación de la distancia, o sea, el cuerpo es el objeto a percibir (afección), entonces se da la acción

¹⁶⁴ Ibíd., p. 251

¹⁶⁵ Ibíd.

¹⁶⁶ Ibíd., p. 253

real(desde él mismo):así pues, la acción virtual tiene que ver con los objetos y se *diseña en ellos*, la acción real tiene que ver con *él mismo* y se *diseña en él*.

Tenemos pues que: afección–cuerpo–percepción se relacionan, pues no hay percepción sin afección, sino el cuerpo sólo sería un punto matemático en el espacio. Además, dicha relación implica la conjunción misma de las formas de acción: en el carácter virtual se da cuenta de los posibles diseños de actuar en los objetos exteriores (percepción) y en el carácter concreto se da la elección que lleva a la acción, una elección de entre varios “diseños” personales con base en afecciones inextensas. En este sentido, hay gran variedad de acciones posibles como de afecciones que enriquecen e impulsan la acción concreta; esta variedad puede traducirse como una *zona de indeterminación* propia del ser vivo, la cual enmarca a la acción tal cual.

Cabe recordar que para el bergsonismo, la acción no es de tipo causal o mecánica, o sea, reducida al mero espacio y estímulos-reacciones, sino que proviene de una decisión y elección influenciada por la duración de la persona. En *Materia y memoria*, la acción no es otra cosa que “la facultad que tenemos de operar cambios en las cosas, facultad atestiguada por la conciencia y hacia la cual parecen converger todas las potencias del cuerpo organizado.”¹⁶⁷ Esta “operación de cambios” no es maquinal, por lo tanto el sistema nervioso con todos los mecanismos montados para devolver movimiento, resultado de las afecciones que tiene el cuerpo, no agotan a la acción misma; de hecho tal sistema no crea las representaciones ni el movimiento (como lo entiende el bergsonismo), se limita a direccionar las potencias del cuerpo, en tanto organismo, a la consecución de la acción: *la conciencia es la que atestigua el movimiento y nutre a la acción*.

Las acciones virtuales que brinda la percepción se concretizan por la afección (que da paso a la duración). La afección es inextensa, lo que le permite tener contacto con el *tiempo*; puede entenderse como aquella “mezcla” del interior del cuerpo que acompaña a la imagen percibida, o sea, lo que se percibe está acompañado de afecciones;¹⁶⁸ la afección

¹⁶⁷Ibíd., p. 259

¹⁶⁸Si se quisiera profundizar ya sea en la percepción o la afección se tendría lo siguiente: si es en la percepción, se da con la percepción pura de la materia; si es en la afección, sería la extracción de ésta desde la percepción, algo así como una vuelta de lo externo a lo interno para dar con la pureza de la imagen, lo que sería lo mismo a la duración o el recuerdo puro.

vendría siendo como la *impureza* que se mezcla a la percepción (¡cuán pura –y formal– vendría a ser la acción sin elemento cualitativo alguno!). De esto, puede entenderse al cuerpo como el límite entre lo exterior y lo interior, como la única imagen que se percibe (fuera del cuerpo) y se siente (afección interna/sensaciones deviniendo) a la vez, aunque, también entendido como el centro de acción: una acción ejecutada por el cuerpo sensorio-motor y nutrida por la duración filtrada por la afección en forma de *recuerdo*.

II.I.II Recuerdo

Comencemos con lo siguiente: *toda percepción está impregnada de recuerdos*, o sea, “a los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos mezclamos mil y mil detalles de nuestra experiencia pasada”;¹⁶⁹ así pues el tiempo se introduce en la percepción. De esta manera, la elección del cuerpo (y decisión de la persona) sobre las imágenes está influenciada por el propio pasado, por el llamamiento al recuerdo; cabe recordar que el tiempo en Bergson no es divisible sino un continuo movimiento que dura, en este sentido, el pasado es contemporáneo al presente y enriquece, configura, al individuo mismo; por esto que el recuerdo introduzca el tiempo y la duración, y sobre todo sea también *cualidad pura*.

Los recuerdos, provenientes de la *memoria*, en su carácter cualitativo (en su duración) se solidarizan a la fluidez de las imágenes de la conciencia, no obstante, también pareciera que aquellos pudiesen desbordar o “ensuciar” a la percepción; esto último brinda el carácter de impureza a la intervención cualitativa en la percepción y sobre todo señala que en *Materia y memoria*, justamente la memoria se erige en problema, debido a que puede añadir o suprimir algo en la percepción; la percepción del mundo externo es apenas complejo con respecto a la desbordante memoria, esto se verá en el apartado siguiente.

La intervención de la memoria se da a nivel de recuerdos, éstos se extienden “más allá” de la percepción como imágenes pasadas sin dejar de mezclarse con aquella: los recuerdos en tanto duran no se eliminan, se *conservan* para *actualizarse*; una actualización reflejada en el cuerpo-activo. La intervención del recuerdo en la percepción hace ver a ésta

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 232

como *una ocasión de recordar*,¹⁷⁰ un llamar al recuerdo para hacer concreta a la percepción, pues en efecto: “los recuerdos sin carne quieren cobrar cuerpo y se depositan en las percepciones. Las percepciones sin alma, por su parte, solicitan al espíritu y pierden su impasible fidelidad. De este encuentro nace la *percepción concreta*, la única que existe efectivamente”.¹⁷¹ En este sentido, ‘percepción’ y ‘recuerdo’ se complementan, hacen converger a la materia y la persona en la percepción consciente de la realidad, efectuada en el tiempo.

La percepción concreta alude a la coexistencia entre la percepción y el recuerdo: la percepción está impregnada de recuerdos y el recuerdo se hace presente (se actualiza) cuando se adhiere al cuerpo de alguna percepción en la cual logra insertarse. Digamos esto de la forma siguiente.

La percepción, de derecho, brindaría la imagen del todo. Sin embargo, la percepción, de hecho, se reduce a una selección de imágenes que son de interés a la vida práctica. En este caso, el cuerpo (y el sistema nervioso) juega un papel central en tanto ejecuta las acciones correspondientes a dicha selección de imágenes. Ahora bien, esta selección de imágenes está impregnada de tiempo, por ello que los recuerdos acompañen de continuo a las percepciones. La selección de imágenes está orientada a la realización de cierta acción, si no fuese así, nos quedaríamos como en el limbo de las acciones virtuales. Esta selección de imágenes para la acción puede entenderse como cierta *previsión*; y la previsión necesariamente como un llamado al recuerdo, esto sería como la afección inextensa orientada por el recuerdo hacia la acción. Todo esto se sintetiza en que la percepción abre paso al recuerdo.

La intervención del recuerdo en la percepción es como “la experiencia del pasado [que] se proyecta sobre la acción futura”,¹⁷² o sea, como la filtración de la duración (de uno como duración) en la percepción. Esto refiere en el fondo que: el yo profundo, con la duración de sus estados cualitativos-temporales, da el carácter subjetivo a la percepción. El

¹⁷⁰ Ibíd., p. 262

¹⁷¹ Jankélévitch, *op, cit.*, p. 140. El subrayado es mío.

¹⁷² Xirau. *Op, cit.*, p. 92.

carácter subjetivo de la percepción alude a la intervención de la persona mediante los recuerdos; aunque fundamentalmente por la memoria.

Los recuerdos *están* en la memoria. En este sentido, y por lo dicho en los dos párrafos anteriores, la memoria (léanse recuerdos) prácticamente acompaña a la percepción, introduciendo el tiempo en tanto duración. Así pues, la percepción concreta se ubica en la confluencia de la extensión y de la duración. La acción correspondiente, o que pudiese derivar, de dicha percepción viene nutrida de la persona y se manifiesta a través del cuerpo. Éste es la imagen en donde la coexistencia percepción y recuerdo puede aludirse, y en él la selección de las imágenes se hace efectiva; selección de imágenes que implica la introducción del tiempo (por el recuerdo-memoria) y la conciencia (por las imágenes). De esto último consideremos lo siguiente. Si en la percepción se dejasen pasar todas las imágenes se obtendría lo que de derecho debiera brindar: la *materia pura*. Si, por otro lado, se dejase que los recuerdos todos se actualizarán de golpe, se tendría la *memoria pura*. En los dos casos “la vida de la conciencia se reduciría a pura contemplación (...). Pero dado que la vida no es contemplación sino acción, y el órgano de la actividad es el cuerpo...”¹⁷³ en él, tanto la materia como la memoria puras, se concentran como incorporándose al movimiento del cuerpo y la respectiva conjunción percepción-recuerdo. Por último, materia pura y memoria pura son límites que, paradójicamente, nunca se alcanzan.

Así pues, la percepción concreta ocupa un lugar de la extensión y del tiempo; refiere a la extensión de la percepción con el aspecto subjetivo que se le añade a aquella. Este último es el recuerdo que alude a una especie de *contracción* o *condensación* de la memoria en la percepción presente. El hecho de que el recuerdo aluda a una cierta contracción de la memoria no elimina su característica fundamental de ser cualidad pura. El recuerdo, como cualidad pura, no opone resistencia a la *vivacidad de las imágenes* (surgidas en la conciencia), por este motivo, al recuerdo se le puede considerar como *imagen-recuerdo*, exaltando la temporalidad y la duración personal de la que forman parte. El hecho de que el recuerdo se adhiera a la percepción implica su actualización en pos de la acción a realizar o que se efectúa.

¹⁷³ Ibid., p. 93

¿Puede el recuerdo estar en estado puro? Sí, en la medida que se separa de la percepción (y consiguientemente en la naciente acción), o sea, cuando se da una orientación hacia la representación de un objeto ausente (o cuando son soñados). Posiblemente no se llegue al estado puro del recuerdo pero eso no implica su inexistencia (tanto es así, que las afasias no eliminan la memoria). De hecho ir hacia el recuerdo puro implica una cierta desatención del presente (como una invasión del pasado en el presente: un fantasma), es como si por un momento no asistiéramos tanto la próxima actualización del recuerdo (adherido a la percepción) en la acción y como si se tratase de un ejercicio de introspección se quisiera durar con el recuerdo. Los recuerdos en estado puro duran, son una continuidad cualitativa enriquecedora de la memoria, no obstante, se actualizan (no todos, ni completamente en su pureza) cuando se adhieren a la percepción y, finalmente, mueven a la acción. Bergson ve a este movimiento como la duración filtrándose en la acción como el paso del recuerdo- puro a la imagen-recuerdo.

Finalmente. En la percepción, y la selección de imágenes, el recuerdo es como condicionado por el mecanismo cerebral pero no es originado ni almacenado completamente en él (aquel deja como huellas fosforescentes en la corteza cerebral), es más, tampoco garantiza su supervivencia (piénsese en los daños cerebrales). Esta fluidez y filtración de los recuerdos en la percepción como en los mecanismos cerebrales, sin olvidar su naturaleza cualitativa, lleva justamente a vislumbrar no sólo su relación con la memoria, sino atender a ésta y sus implicaciones en la vida práctica.

Brevemente tenemos de los dos apartados desarrollados lo siguiente: es desde el cuerpo donde se selecciona imágenes, o sea, donde tiene cabida la percepción. Esta selección se orienta hacia el exterior y en ella participan centros motores, nerviosos, sensitivos, además de que comienzan a diseñarse posibles acciones virtuales (zonas de indeterminación). Pero el cuerpo al tener afecciones (inextensas) da pauta a la participación del recuerdo, y por consiguiente, de la memoria en la percepción, de no ser así, el cuerpo pasaría a ser un objeto más y se caería en el determinismo. Percepción y recuerdo vienen a ser fundamentales en la selección de las imágenes, la percepción orientada a la exteriorización en términos de acción, y el recuerdo enriqueciendo a la percepción con la vida personal misma (diagrama 1). Ahora bien, el carácter subjetivo de la percepción o, de

fondo, la intervención de la memoria ¿puede volverse un obstáculo para la representación del mundo e incluso para la orientación en la vida práctica?

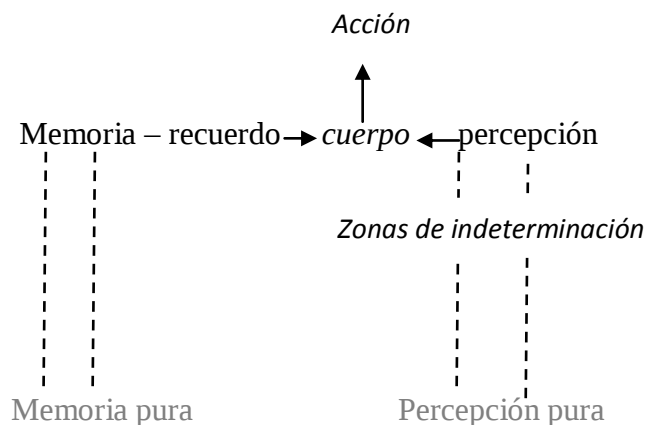


Diagrama 1

II.II La memoria

La memoria es “la hija de la duración, [que se ha de revolver] contra la duración” nos dice Jankélévitch.¹⁷⁴ En este sentido, la memoria se vuelve problemática porque, digamos de entrada y de manera general, se vuelve como una “molestia” (para quien es devoto de la rectitud, la objetividad, la claridad) al estar siempre filtrándose en la percepción, la experiencia y conocimiento del mundo o la realidad; incluso, no está demás la posible experiencia de *ilusión* en nuestras percepciones a causa de ella.

Comencemos brevemente por intentar dar luz del por qué la memoria se torna molesta (por no decir complicada).

De entrada, y por lo visto hasta ahora, la percepción de las imágenes exteriores es complementada por (da paso a) imágenes que pertenecen a la persona, o sea, recuerdos que en el fondo dan cauce a la *memoria*. Ambos, percepción y el recuerdo, coexisten: la percepción está impregnada de recuerdos y el recuerdo se hace presente cuando se acoge al cuerpo de alguna percepción en la cual se inserta. Esta coexistencia para el bergsonismo se traduce como un *estado mixto* que, en este caso, establece la coexistencia entre la materia y

¹⁷⁴Jankélévitch. *Op, cit.*, p. 166

la memoria. Dicho estado mixto indica la no presentación, por un lado, del espacio con movimientos desapercibidos y, por otro lado, la conciencia con sensaciones inextensivas, sino que manifiesta la unión de la extensión de la percepción con el aspecto subjetivo que viene añadirse a ella. Este aspecto subjetivo no es otra cosa que la *contracción* de la memoria, o sea, la condensación de determinadas imágenes-recuerdo en la percepción presente.

Tenemos pues que a la percepción se le añade el recuerdo o recuerdos que indican la participación de la memoria. La memoria cubre de recuerdos a la percepción y condensa o reúne una multiplicidad de recuerdos en aquella. El aspecto subjetivo se filtra por esta condensación, en este sentido, la subjetividad de las cualidades personales se dan por una contracción de la memoria. *La memoria nos rescata*,¹⁷⁵ por ello que el bergsonismo la vea como “la principal aportación de la conciencia individual en la percepción, el lado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas.”¹⁷⁶ No es de extrañarse entonces que la *percepción tenga una cierta duración*, que es resultado (y exige) “un esfuerzo [contracción] de la memoria, que enlaza y prolonga una pluralidad de momentos”¹⁷⁷ en la percepción. Ahora bien, la exigencia de la contracción de la memoria, por un lado, se convierte en un requisito para, por así decirlo, contener su ininterrumpida y prolongada duración de recuerdos y, por otro lado, señala la molestia que puede convertirse si no cumple tal requisito o, en todo caso, al estar de continuo exhortando el cumplimiento del mismo.

La memoria dura y su duración, vista desde el primer capítulo de este trabajo, sería presa del espacio, de la neurofisiología. Esta misma duración pero ahora vista desde su filtración en la percepción puede ser como un gran lente temporal que entorpece o dificulta la acción o el moverse en la vida cotidiana (recuérdese a *Funes el memorioso* de Borges: qué sutileza temporal narrada a detalle en cada percepción y qué escases de acción). La memoria podría encauzar *espejismos* o *ilusiones* en la percepción de la realidad o la misma búsqueda intelectual del oasis saciador de la sed de certeza.

¹⁷⁵ Lo que Bergson realiza para apoyar esta idea es justamente hacer a un lado esta aportación de la memoria para quedarse con la percepción pura. O sea, una vez que se prescinde de la memoria lo que queda es una percepción no concreta ni compleja, en donde no intervienen recuerdos y, por ello, no tiene una cierta duración; la percepción pura situada solamente en el presente y que obtiene de la materia un visión inmediata e instantánea. La introducción del recuerdo introduce a la memoria.

¹⁷⁶ Bergson. *Materia y memoria*, op. cit., p. 232.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

Recordemos que la percepción pura¹⁷⁸ es la visión de la materia por una conciencia arrebatada a sí misma, cuando aquella se posiciona en el cuerpo, la percepción es acompañada por la persona, quien termina por obstruir, arrojando, la desnudez de la materia. La visión de la realidad inevitablemente la realiza *alguien* con sus experiencias pasadas, sus prejuicios, determinados “anteojos” de ver el mundo, etc.; efectivamente habrá una intuición *de nadie* y por ello de *todas las cosas*, se cuestiona Jankélévitch,¹⁷⁹ cuestión que Bergson podría (o no podría) plantearse en la medida en que a la percepción pura la toma como un extremo o límite de la percepción misma. Por lo demás, el sujeto percibe sin despojarse de su pasado, contaminando, de cierta forma, lo percibido; pareciera que ahora este pasado violenta la materia. Este pasado, en forma de recuerdos o experiencias, tiene un límite en el recuerdo puro (el cual no forma parte de la acción presente);¹⁸⁰ éste puede conectar con la duración misma.

La duración es la continuidad cualitativa plena dada a la conciencia, en el primer capítulo se ha visto a la duración como un movimiento inmanente de la conciencia que deja entrever sus luces en el espacio homogéneo. Ahora bien, *Materia y memoria* hace que la duración se dé por el encuentro, por el *continuo ajuste*, del pasado y del presente material (percepción). La antítesis espacio-homogéneo/duración-pura ahora es en términos de *presente/pasado*, ya no es en términos de extensión y cualidad sino en un solo término: el cualitativo; así pues, la dicotomía es en dos momentos de la cualidad o la duración. Esta dicotomía puede traer consigo las ilusiones provenientes de una memoria desbordante y la afirmación de la continuidad e inmanencia de la duración; el problema no es esto último sino el de las respectivas “ilusiones”.

La percepción pura nos dice que la materia *está* al nivel del presente (volviéndose medio espiritual en la medida que es el espíritu como fuera de sí; una visión *extrañamente* despersonalizada) y la percepción al dar entrada al espíritu, permite que éste se posicione en la exterioridad: la percepción pura saca a la conciencia, nos dice Jankélévitch (y posteriormente *La evolución creadora*), a “descubrir [su] remoto parentesco”¹⁸¹ con la

¹⁷⁸Véase *supra*. Apartado II.I.I. Nota 4.

¹⁷⁹Jankélévitch, *op. cit.*, p. 157

¹⁸⁰*Supra*. Apartado II.I.II

¹⁸¹Jankélévitch, *op. cit.*, p. 158

extensión concreta, y la percepción afirma su *movimiento* (de la conciencia) uniéndose a la extensión. De esto se infiere lo siguiente: que el presente es extensivo y que lo exterior puedo encontrarlo en mí (percepción-pura y percepción), y lo más radical es que la materia *está* en el tiempo, volviéndose una *tendencia* diluida de la duración.¹⁸² Esto hace a un lado el *ídolo* del espacio homogéneo (edificado para fines de dominio-conocimiento intelectual) y afirma una realidad tendida (extensión donde la duración se espacializa) y concentrada (memoria-duración). En este sentido, la percepción pura afirma la extensión y el recuerdo puro la duración de la memoria. El estado mixto que surge del acercamiento de ambas partes ofrece de fondo la espiritualización de la realidad: la extensión acogiendo la memoria (y viceversa), y con ello la duración de la conciencia, el tiempo interior, a través de la memoria, se reposiciona en la realidad, la redescubre; del lado contrario, tal cual como inicia *Materia y memoria*, o sea desde las imágenes del mundo se da paso a la memoria, a este respecto Lyotard justamente menciona que “la prosa del mundo hace entonces lugar al poema de la memoria”,¹⁸³ un poema lleno de ‘imágenes’ floreciendo en la conciencia, de ‘intuiciones’, de ‘comunicación simpática’, y por esto, de una relación de la filosofía con el arte (por su capacidad de extender la facultad de percibir y con ello el paso a la conciencia y la respectiva visión *más* directa de la realidad)¹⁸⁴ sin olvidar el respectivo *esfuerzo intelectual* que implica la adecuación del ‘esquema’, o esquemas del intelecto, y la ‘imagen’, esto para no dejar en la mera “inspiración” al bergsonismo. Ahora movámonos hacia el mixto para intentar avanzar un poco más en la cuestión de la memoria.

El estado mixto, al que refiere la percepción, es la coexistencia de la extensión y el recuerdo, y que puede intuírseles en su pureza. Este mixto exige su no confusión, o sea, evitar la *confusión de los planos superpuestos* de la realidad, en aras de evitar solidificar lo que no es sólido por naturaleza y evitar inundar de ensoñaciones la acción a realizarse, de la

¹⁸²“Duración” como impulso vital. Ver Cap. I y II de *La evolución creadora* (1907). En el primer capítulo se manejaba extensión, espacio, incluso pensamiento, como sinónimos, aquí se hace la distinción tal cual entre la extensión y la duración, que forman parte de la *realidad* (espiritual).

¹⁸³ Lyotard, Jean-François. *La confesión de Agustín*. España, Losada, 2002, p. 108.

¹⁸⁴ A esta relación filosofía-arte refiere García Morente en su escrito “Filosofía de Bergson”, relación de la cual deriva los componentes del dualismo bergsoniano en sus diferentes manifestaciones, no obstante deja apenas esbozado la exigencia del *esfuerzo intelectual* para una vuelta reflexiva-consiente de la realidad. Ver García Morente. “La filosofía de Bergson” en *Introducción a la metafísica * La risa*. México, Porrúa, 2009, pp. IX-LXXIV. Por otra parte, esta relación se delinea en Bergson. “La percepción del cambio” en *Pensamiento y movimiento*, op, cit., p. 1054-1057.

ociosidad de la memoria contagiando a la acción y comunicándole *desinterés*, parafraseando a Jankélévitch.¹⁸⁵ Esta confusión de los planos es la piedra angular de lo *cómico* bergsoniano como veremos adelante. Por ahora es conveniente señalar que la duración de la memoria implica la *supervivencia* del pasado como la *continuación* del presente; de aquí comienza a configurarse la antítesis presente/pasado, debido a que el pasado puede separarse del devenir, y volver de golpe como un fantasma o un pasado desbordando el presente, o puede suceder una continuación prolongada de la duración de la memoria en el presente que termine por no atender a las cosas, y en caso más extremo, desde el presente, tratar de no tomar en cuenta a la memoria o reducirla a la extensión.

La memoria está “siempre adelantada o rezagada, y ésta es la razón por la que enreda los planos de conciencia”,¹⁸⁶ adelantada desbordando las cosas, rezagada como encubriéndose en sí misma. Tanto una como otra no se nivelan fácilmente a la percepción de las cosas. Una manera de remediar (nivelar) esta situación es con el ‘buen sentido’, una especie de circunscripción adecuada del pasado en la percepción presente; no todo el pasado entra en este término, por tanto puede aludirse, a su vez, al *olvido* (no de uno mismo en su totalidad, sino de una parte). Este ‘olvido’ abre una distinción en la consideración misma de la libertad bergsoniana. La libertad del *Ensayo* radica en la capacidad de la persona de recuperarse así misma mediante la conservación de su pasado en un determinado momento: *acto libre*. En *Materia y memoria* la libertad adquiere un sentido exterior (ya no la pureza de la duración interna); no se trata de la libertad inmanente de un espíritu continuamente presente, sino de una delimitación de la acción a través del cerebro (éste pasa a ser el “órgano” de la libertad, por decirlo así).

En esta última concepción de la libertad, el olvido fortalece a la acción y la sensibilidad, Jankélévitch relaciona esto con la *docta ignorancia* en el sentido de una ingenuidad del espíritu en su trato con lo inmediato, algo así como una supresión de recuerdos, prejuicios y demás, que estorban el acercamiento “inocente” con la vida, que dificultan encontrarse así mismo y en sí mismo a la realidad;¹⁸⁷ esta docta ignorancia se torna en un “inocente” intento por establecer un trato íntimo con la realidad aunque

¹⁸⁵ Jankélévitch, *op. cit.*, p. 162

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 170

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 168

Bergson advierta justamente que “nunca existirá para nosotros *lo instantáneo* debido al trabajo continuo de la memoria [que siempre añade algo a la materia] y de la percepción consciente”.¹⁸⁸ Esto en el fondo implica una ironía trágica o mísera (aunque risible) de la perpetuación de la duración de la conciencia en el presente (a través del lenguaje, del pensamiento, del espacio, que la solidifican): es como la “muerte” que la vida trae consigo y, no obstante, ayuda a reafirmar su *vitalidad*.

Ironía trágica que el bergsonismo, cabe decirlo, hace frente mediante el esfuerzo intelectual o la intelección. Dicho esfuerzo radica en no confundir los planos, en sobrellevar el recuerdo a la percepción, en *alinear* la memoria a la altura de las cosas. Traer a la memoria a las cosas, para el bergsonismo se traduce como la salida del espíritu en su encuentro (y nutrición) con la materia: el esfuerzo intelectual se identifica con el espiritualismo positivista francés pues busca la conquista *lo dado* “experimentando la originalidad de las cosas (...) conservando intacta esa sensibilidad a lo imprevisto... [constitutivo del] valor del saber. Pues una ciencia profunda va acompañada siempre de una gran inocencia”.¹⁸⁹

Pero, una vez más, la no confusión de los planos no es tarea sencilla, tan fácil se puede vivir ensoñado en un presente al cual no se le atiende, o tratar de “eliminar” la memoria en la vida, volviéndose una especie de autómatas, y, peor aún, ser un soñador en un mundo que vive y actúa en el presente, o ser un autómatas —cuando no lo es— entre personas. Si los soñadores se quedan en el mundo de ensueño y los autómatas en una realidad mecánica, no hay problema alguno, pero si se confunden *provocan risa*, es más, posibilitan una toma de conciencia, desde la respectiva confusión, que separará los planos viéndolos en su peculiar seriedad. Ahora bien, esta confusión permite considerar como una cierta *distracción* o *desatención* de la realidad. Cómo es posible dicha desatención. Tiene que ver con la forma o dificultades presentes en la “alineación” de la memoria en la percepción o, en otras palabras, cómo es que se conservan y sobrevienen los recuerdos en la percepción. Asunto que trataremos a continuación.

¹⁸⁸Bergson. *Materia y memoria*, op, cit., p. 265.

¹⁸⁹Jankélévitch, *op, cit.*, p. 172.

II.II.I Teoría del reconocimiento y formas de la memoria

Recapitulemos. El cuerpo es la imagen donde se da el ‘hacer’ y el ‘padecer’; esto lo posiciona como un centro de acción entre las demás imágenes. Pero una acción acompañada de recuerdos, de no ser así, el hacer se reduciría a meras acciones reflejas; en caso inverso: la participación del recuerdo no elimina dichas acciones. En este sentido, al lado de las acciones reflejas, hay acciones *voluntarias* surgidas desde el individuo.

Los recuerdos (la memoria) al durar no se reducen a la percepción o a los centros motores sensitivos-cerebrales; las imágenes pasadas no se conservan ahí. Pareciera que “todo debe pasar pues como si una memoria independiente reuniese imágenes a lo largo del tiempo a medida que ellas se producen”.¹⁹⁰ Pero en qué consiste esa memoria independiente. El hecho de plantearla implica ya una postura metafísica pero también, al parecer, una enorme dificultad o imposibilidad por concebirla. Bergson busca la vía empírica mediante su teoría del reconocimiento, no para dar cuenta de lo que es tal memoria sino de su continua presencia.

Teoría del reconocimiento (y formas de la memoria)

El bergsonismo plantea tres formas en que se almacenan los recuerdos:¹⁹¹

1) El pasado se sobrevive de dos maneras: en mecanismos motores (“operación” práctica de la memoria que utiliza el pasado por la acción presente; ejercido desde la acción misma) y en recuerdos independientes (aquí el espíritu busca en el pasado los recuerdos que puedan insertarse en la situación actual).

2) El reconocimiento de un objeto se hace por movimientos cuando procede del objeto, por representaciones cuando emana del sujeto. Ante esto, la pregunta es: ¿cómo se conservan estas representaciones y qué relación tienen con los mecanismos motores? Desde la *concepción temporal del cuerpo*, en tanto límite móvil ubicado entre el porvenir y el pasado. El cuerpo como mero centro de movimiento indica un sentido espacial: se vuelve conductor entre los objetos que le influyen y los objetos sobre los que actúa. Su concepción temporal alude al límite móvil colocado en el tiempo que transcurre: se vuelve el punto

¹⁹⁰ Bergson. *Materia y memoria*, op, cit., p. 272

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 272 y ss.

donde el pasado “muere” en una acción, aquí los mecanismos motores dan término a la serie de representaciones pasadas, lo único que queda de aquellas es lo que se envía al presente y hace enlace con la acción. Ahora bien, si el enlace se corta, el recuerdo y la percepción quedan separados; no obstante aquel (el recuerdo) no se destruye, sólo no se realiza y por ello no se encarna en la acción. Este corte del enlace equivaldría a una lesión del cerebro y la supresión de algún recuerdo, más no su destrucción total.

Los dos primeros puntos refieren que 3) se pasa, por grados insensibles, de la continuidad de los recuerdos en el tiempo, a los movimientos que diseña la acción naciente o posible en el espacio; de donde las lesiones cerebrales alcanzan a los movimientos pero no a los recuerdos.

Del primer punto se establecen dos formas de la memoria. Una forma es la *memoria-hábito*. En ella el recuerdo tiene el carácter de un hábito: se adquiere por la repetición de un mismo esfuerzo; aquí el recuerdo se asemeja a la ejercitación habitual del cuerpo: se almacena en un mecanismo, en un sistema de movimientos automáticos. Del pasado sólo se retienen los movimientos *inteligentemente coordinados* que representan un esfuerzo acumulado o un hábito. En este sentido el pasado se instaura como un “orden riguroso”, sistemático, que permiten el cumplimiento de los movimientos actuales. En el fondo, esta memoria no representa nuestro pasado, mejor dicho, lo desvirtúa debido a que prolonga una cierta “utilidad” de aquel en el presente. La otra forma es la *memoria-duración* (diremos por el momento). Ésta registra *imágenes-recuerdos* o todos los sucesos de nuestra vida desenvolviéndose (*durando*), en este sentido, esta memoria no pierde ningún detalle de dichos sucesos, los acoge en su particularidad y su respectivo tiempo. En otras palabras, esta memoria registra los hechos e imágenes únicas de nuestra duración.

En la memoria-hábito los recuerdos se tornan desde su utilidad para el presente; en la otra, los recuerdos se tornan desde su particularidad y lugar en la duración. En otras palabras, los recuerdos en la memoria acostumbrada se encuadran en la dinámica del hábito (esfuerzo repetitivo), como si se tratase de un pliegue encogido de la duración que se repite y se graba; cosa que no ocurre en la otra forma. Esto esboza una correspondencia entre las formas de memoria como de recuerdos.

En la memoria-hábito el recuerdo es *aprendido*; en la memoria-duración el recuerdo es *espontáneo*. En la primera el recuerdo sale del tiempo, se hace más impersonal a medida que se mecaniza. En la segunda, el recuerdo es puro, en tanto conserva su tiempo como su lugar en la sucesión de la duración. Esto enmarca ya una diferencia en lo que debe constituirse por repetición y lo que por esencia no puede repetirse a pesar (paradójicamente) de que se repita.

Es claro que la memoria-hábito junto con el recuerdo aprendido se vale de la *repetición*. Esta repetición alude a la utilización de los movimientos de la duración, en este caso de los recuerdos espontáneos, que termina por organizarlos entre sí, con el fin de montar un mecanismo del cual pueda instaurarse un hábito corporal. Así, la repetición del recuerdo va dejándolo fuera de la conciencia. La repetición da paso a que el cuerpo adquiera hábitos (e incluso determinadas actitudes) que suelen presentarse de manera automática en las percepciones. Desde una mirada fisiológica esto vendría equivaliendo, de manera general, a la instauración de mecanismos motores de repetición por parte del sistema nervioso, que posibilitan la reacción apropiada frente el mundo, o el respetivo equilibrio, e incluso adaptación, con el medio. No obstante, en este proceso de retención del pasado en forma de hábitos motrices, la conciencia mantiene la continuidad de imágenes-recuerdos. Estas imágenes se conservan en la memoria (por excelencia) y se “reproducen” en la conciencia: esta reproducción ilumina al hábito (se filtra la memoria). En este caso, la conciencia muestra la adaptación del sistema nervioso a la situación presente, coordinando imágenes con la percepción, traducidas en un conjunto útil para la acción. Los recuerdos-imágenes no coordinados se quedan como “confusos” o como una zona oscura. En sentido inverso: las imágenes oscurecidas son empujadas (no todas) a plena luz en la situación presente. La participación de esta memoria (en conjunto con la conciencia) en la otra forma identificada por el hábito, delinea sus respectivas características.

Hay una forma de la memoria activa y otra forma motriz. Esta última inhibe constantemente a la memoria-duración (activa); la otra ilumina y completa la situación o acción presente. Al pretender esbozar estas formas de memoria por separado, como sus respectivos recuerdos relacionados tendríamos: memoria-duración y recuerdo-imagen / memoria-hábito y recuerdo-hábito. Esta separación facilita un panorama al pensamiento, no

obstante, en la realidad éstas formas coexisten: el recuerdo-imagen se contrae en el recuerdo-hábito, no se elimina, y por ende, siempre está latente la intervención de aquel (por la presencia de la conciencia), esto mismo en términos de memoria sería: la contracción de aquella forma que atiende a la duración en la forma motriz.

Desde las formas del recuerdo puede verse que el pasado se almacene de dos maneras extremas: en mecanismos motores que lo utilizan y en imágenes-recuerdos personales. Ahora bien, no se mueve únicamente de manera arbitraria en sola una de estas formas, por el contrario, en el sujeto se dan formas intermedias, *impuras* o *mixtas*, indicando la participación por un lado del hábito motriz y, por el otro, el de una imagen-recuerdo: esto sería igual a mencionar que en el hábito motriz se da al mismo tiempo el sustrato de una imagen-recuerdo (consiente). A fin de cuentas, esta es la referencia de que en la percepción no se desechan las imágenes-recuerdos de la persona. En términos temporales diríamos que el acto donde interviene la percepción-recuerdo implica un acto concreto donde se incorpora el pasado al presente: este acto es la base del *reconocimiento*.

El segundo punto permite establecer que el ‘reconocimiento general’ implica la coexistencia de imágenes-recuerdos y movimientos.¹⁹² Se puede tener un reconocimiento en lo instantáneo, en donde solamente el cuerpo es capaz de ello; aquí se trata de un hacer, sin intervención explícita de algún recuerdo; no hay representación. Esto alude a una cuestión *maquinal* debido a que la percepción no ha organizado los *movimientos definidos* que la acompañan; algo así como un mero posicionamiento del cuerpo entre las cosas (como si la

¹⁹² En este punto, el asociacionismo psicológico pretende hacer del cerebro un almacenador de ideas y de recuerdos, y establecer cierta semejanza entre la percepción y el recuerdo, la cual permita asociar representaciones desde una yuxtaposición de aquellos términos como si se tratase de una correspondencia funcional de x-y. No obstante, la asociación de una percepción a un recuerdo no es suficiente para dar cuenta del proceso del reconocimiento, porque si el recuerdo se determina a una percepción, las demás imágenes se anularían y peor aún, al anularse el que soporta la percepción, la percepción se anularía también. En este sentido es claro que puede anularse un cierto tipo de reconocimiento pero esto no determina la anulación total de la facultad de reconocimiento. Así pues, en el reconocimiento hay una intervención de una imagen-recuerdo, pero no por ello se establece tajantemente un asociacionismo, pues se puede evocar una imagen sin tener éxito en la identificación de ésta con las percepciones (rememoración de un recuerdo profundo o una pequeña narrativa de la vida pasada de un “loco”, o un afásico). Ver Bergson. Cap. II. “Del reconocimiento de las imágenes. La memoria y el cerebro” en *Materia y memoria*, op, cit. Bréhier, E. Cap. VIII “El espiritualismo de Henri Bergson” en *Historia de la filosofía*. Tomo II. Siglos XVIII-XX. Madrid, Tecnos, 2002, pp. 561-566.

memoria motriz no quisiera quedarse con lo que la memoria filtra). Al otro lado de esto, se encuentra un reconocimiento en donde los movimientos continuos están organizados de tal manera que pueden hacer *inútil* la percepción, debido a un cierto desbordamiento de la duración en el reconocimiento, cortesía de la memoria-duración, algo así como un estado de ensoñación que se distancia del momento presente. Pero entre estos dos casos, hay una *condición intermedia* en donde el objeto percibido provoca movimientos continuos o impresiones que prolongan movimientos apropiados a la acción, donde los recuerdos encuentran también prolongación, y se deslizan en la percepción actual, adoptándose en ella. Esta condición intermedia expresa que siempre hay algo de personalidad en nuestra acción, e intenta no caer ingenuamente en lo maquinal ni en un mundo onírico.

Esta condición intermedia implica un reconocimiento *atento*, en la medida que la atención lo es de la persona en el momento presente o acción realizándose; no puede ser del tipo ‘reflejo’ o de la volatilidad del ensueño; en una la atención sería igual a causa-consecuencia, en la otra la atención no tendría cabida, al menos para la situación concreta; por lo demás, este reconocimiento atento se liga al tercer punto.

El tercer punto implica el paso gradual de los recuerdos a los movimientos, o sea, el paso de los recuerdos-imágenes incorporándose a la percepción presente: paso que traduce el reconocimiento como atento o une reconocimiento-atención. Así pues, la percepción presente no consiste solamente en impresiones recogidas, la intervención del recuerdo le da el carácter de atención en tanto posibilita cierta *reflexión*; ‘recuerdo’, ‘atención’, ‘reflexión’, aluden a la participación de la persona en lo que se percibe y en la posible acción a realizar. Esta atención personal se acompaña de un esfuerzo del espíritu, el cual se entrega en la percepción, pero no se trata de una entrega completa en términos de duración (desbordaría la percepción), sí de una entrega total en relación a los recuerdos-imágenes que se filtran, o sea, una entrega comprometida consigo mismo en el presente.

El reconocimiento manifiesta que la memoria contiene ya la misma vida psicológica. Los recuerdos personales dibujan el curso de la existencia pasada y constituyen juntos la última y amplia envoltura de la memoria. La dilatación indefinida de la misma vida psicológica se da en los estados sucesivos de la memoria; esta dilatación se filtra en la percepción. En este caso, la memoria se contrae justamente en el acto. Si bien, los centros

motores corporales permiten la acción, ésta no es una acción mecánica, trae consigo recuerdos. Estos centros motores, puntualmente el cerebro, no contiene tal cual las imágenes-recuerdos; si de una lesión cerebral se buscara afirmar lo contrario, no se conseguiría demostrar el supuesto carácter contenedor de recuerdos “propio” del cerebro, debido a que las lesiones de los mecanismos motores detendrían el impulso de los recuerdos pero no los recuerdos mismos; los recuerdos solamente no se apoyarían más sobre las percepciones correspondientes. Así pues, en las lesiones cerebrales lo que se da son disminuciones o privaciones de ciertas funciones, como la respectiva reducción de reconocimiento: la duración de recuerdos queda intacta.¹⁹³

El reconocimiento atento implica ya el paso de los movimientos a los recuerdos, algo así como una especie de circuito en donde el objeto entrega partes cada vez más profundas de sí mismo¹⁹⁴ en tanto la memoria adquiere más tensión para proyectar hacia el objeto sus recuerdos (puntos 2 y 3); en este sentido, los recuerdos necesitan un auxiliar motor para actualizarse, de aquí la importancia del cuerpo como imagen central de acción. La coexistencia misma de los recuerdos-imágenes y de la percepción no permiten decir arbitrariamente cuando termina uno y cuando comienza el otro: hay una comunicación mutua entre ellos; un *progreso dinámico* en el que una se pasa a la otra (punto 3). En palabras de Bergson:

...los puros recuerdos, evocados desde el fondo de la memoria, se desenvuelven en recuerdos-imágenes cada vez más capaces de insertarse en el esquema motor. A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más completa, más concreta y más consciente, tienden también más a confundirse con la percepción que les atrae o de la que adoptan el plan.¹⁹⁵

Cuando este progreso dinámico se secciona, puede considerarse la pretendida acumulación (congelamiento) de recuerdos en el cerebro y con ello su localización y asociación. En este sentido, se vuelve fácil referir que a una lesión cerebral le corresponde una “destrucción” de ciertos recuerdos o recuerdo. Lo que sucede simplemente es una interrupción del progreso dinámico por el que se actualiza el recuerdo; su no actualización no implica su

¹⁹³ Esto se constata en el estudio de las afasias y amnesias, y su relación con las imágenes auditivas. Ver Bergson. *Materia y memoria*, op, cit., pp. 310-320

¹⁹⁴ Recuérdese la espiritualización de la materia. Véase *supra*. Apartado II.II

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 320

eliminación. A decir verdad, el reconocimiento sigue la línea del progreso dinámico: atiende la coexistencia de la percepción y de la imagen-recuerdo; sin tal atención se da una yuxtaposición de elementos, instaurándose un mecanicismo completo.

Por ahora sólo hay que decir que el recuerdo se actualiza mediante la percepción que lo atrae; aquellos recuerdos no actualizados se quedan en estado puro y resultan ineficaces para el momento presente. El reconocimiento saca de su impotencia al recuerdo, le da vida y fuerza mediante la sensación presente en la que se materializa por el actuar del cuerpo mismo. En otras palabras, el reconocimiento es la reconquista del pasado personal, atento y comprometido, en el presente (o en la percepción presente del mundo); este reconocimiento ayuda a no desbocarse la memoria en *mi presente*. ‘Mi presente’ se convierte en el momento concreto en que la acción, o el acto libre, puede entenderse como una *atención a la vida presente*.

II.II.II. La acción como atención a la vida presente

No somos verdaderamente más que cuando irradiamos tiempo, cuando soles amanecen en nosotros y prodigamos sus rayos, los cuales iluminan los instantes...Asistimos entonces a esa volubilidad de las cosas, sorprendidas por haber comenzado a existir, impacientes de explayar su asombro con las metáforas de la luz.

E. M. Cioran

La naciente acción encauzada por la percepción trae consigo el movimiento continuo de: ‘recuerdo-puro’—‘recuerdo-imagen’—‘percepción’. El recuerdo-imagen participa del recuerdo puro que comienza a materializarse y de la percepción en donde tiende a encarnarse, en otras palabras, el recuerdo puro llega al estado actual mediante el recuerdo-imagen unido a la percepción. Este movimiento no es otra cosa que la supervivencia de las imágenes de la conciencia, de la duración de la persona, en el presente. Habrá quien de este movimiento pretenda escindirlo para observar dónde comienza y terminan los términos implicados; esta es la carta de presentación del asociacionismo.

El asociacionismo sustituye esta continuidad por una multiplicidad de estados discontinuos y yuxtapuestos; una sustitución en términos de remplazo de lo inestable por lo estable. En este caso, lo único estable sería la percepción, la cual terminaría por desplazar siempre la imagen-recuerdo como al recuerdo puro: sólo nos quedaríamos en el espacio.¹⁹⁶ El asociacionismo establece una relación de *x* estado psicológico a un *y* centro motor, pero no sabe en realidad si el recuerdo de ese estado es, o fue, eso mismo en su origen. Si bien, el recuerdo de una sensación se prolonga en esa sensación misma, esto no justifica que el recuerdo sea una sensación naciente o mera percepción. El asociacionismo se coloca en el presente, junto a lo ya realizado (y localizado), no da el salto ni puede alcanzar el pasado. El bergsonismo pone en claro que para ir al pasado se debe colocar uno en él de una vez y *seguir el movimiento por el que se abre en imagen presente*: uno está siendo en lo que se dice ‘mi presente’.

Mi presente, por decirlo así, me provoca a la acción. Se trata de un presente real, vivido, concreto y, por ello, que abarca necesariamente una duración: lo que llamo mi presente implica una continuidad del tiempo, pues *mi presente* es una percepción del pasado (sensación/filtración del recuerdo-imagen) y una determinación del porvenir (acción o movimiento), Bergson nos dice:

Mi presente es, pues, a la vez sensación y movimiento, y puesto que mi presente forma un todo indiviso, este movimiento debe atenerse a esta sensación y prolongarla en acción [por tanto] mi presente consiste en un sistema combinado de sensaciones y movimientos.¹⁹⁷

Las sensaciones facilitan el paso a la conciencia, a la cual no les son ajenos los movimientos corporales, en este sentido ‘mi presente’ es la conciencia que se tiene del cuerpo mismo, en tanto recibe impresiones y las escoge inteligentemente para transformarlas en movimientos cumplidos. Por esto, el cuerpo posibilita el estado actual de

¹⁹⁶La percepción deja a un presente en términos sensorios-motores. El pasado se convierte en imagen, en sensación naciente que puede colaborar en la percepción. Pero desde que el pasado se convierte en imagen deja de ser recuerdo puro y se confunde con una parte del presente, en este sentido el recuerdo actualizado en imagen *difiere por naturaleza* del recuerdo puro (no por grado). Si no se distingue esto, se da paso al asociacionismo instaurando diferencias de grado: hace del recuerdo una percepción débil y naciente, o sea, hace algo inextenso e impotente en extenso y localizable. Por otra parte, el recuerdo, impotente en utilidad queda puro, no se mezcla con la sensación y con el presente, queda inextenso, separado. Ver *ibíd.*, p. 326 y ss.

¹⁹⁷*Ibíd.*, p. 331

mi devenir, o sea, la percepción del cuerpo es un corte en la materia que me indica el momento presente. La percepción pura ayudaría a instalarse en el ala extensa de la realidad, la percepción corporal a situarnos en el momento presente, y con la intervención –contracción– de la memoria, como de la conciencia (por la imagen pasada), digo: *mi* presente, concibo la materialidad de mi existencia. Se entiende de esto que justamente mi presente resulta ser mi actitud frente al porvenir, atendiendo mi pasado y mi presente: se encauza mi *acto libre*.

Desde el dominio psicológico, la conciencia se vuelve la señal característica del presente, de lo que *actualmente se vive* mediante la acción. Lo que no actúa (o aquello que no “entra” en la acción) puede dejar de pertenecer –por ese momento– a la conciencia, sin que necesariamente deje de existir (esto es el caso de los estados psicológicos inconscientes-impotentes en el estado actual). Por tanto, la conciencia se asoma por la acción, de hecho, el bergsonismo considera “que la acción es el instrumento de la conciencia”;¹⁹⁸ consideración que atiende la solidaridad e interdependencia entre el cuerpo (o el cerebro) y la conciencia: de esta interdependencia se nutre el reconocimiento de la percepción actual, el cual actualiza la imagen-recuerdo en ‘mi presente’, pero esto no hace a un lado la posibilidad que tiene el sujeto por renacer un recuerdo puro, su capacidad por evocar recuerdos “al gusto” independientemente de la percepción actual, la cuestión aquí es que el sujeto podría como “sustraerse” del momento en el que *está*. Por otra parte, este vínculo de la acción con la conciencia manifiesta la influencia presente del espiritualismo de Biran en el bergsonismo; Bréhier rescatando una cita de Maine de Biran lo expresa de la siguiente manera:

...toda la filosofía moderna descuidó la experiencia interior y sus datos inmediatos para imaginarse el objeto a partir del modelo experimental de las cosas exteriores, sin comprender (...) que esa segunda experiencia es imposible sin la primera. Porque (...) la observación interior nos dice (...) que toda conciencia es una acción sobre el exterior (...) la experiencia interior nos da (...) una fuerza activa, individual...¹⁹⁹

¹⁹⁸ Bergson. *Le evolución creadora*, op, cit., p. 593.

¹⁹⁹ Bréhier, E. “La filosofía de Maine de Biran y la decadencia de la ideología” en *op*, cit, p. 262. Págs., sobre Biran: 252-268, en las cuales nos basamos en los dos párrafos que siguen a esta cita.

La acción abre la puerta a la conciencia; en de Biran este paso de la conciencia se da por el *esfuerzo* de la actividad voluntaria, la cual alude al ‘hecho primitivo’ que no es otra cosa que la luz de toda conciencia dada en el vínculo de la actividad y la pasividad. Ahora bien, esta actividad está nutrida de una “fuerza hiperorgánica” que llega a “transformarse” en energía nerviosa; esta transformación queda en una caja negra (como podría pasarle a la duración bergsoniana), en una oscuridad que recalca la dificultad de explicar la unión de lo cualitativo con lo extenso o de la experiencia interna con la fisiología; de hecho Biran, pese a esta falta de claridad (en términos descriptivos), se lanza contra la fatalidad fisiológica mediante la *fuerza libre* (que es el sello del “alma” humana) y la *sensación* (que se acompaña siempre de la conciencia del yo) postulando una *vida activa* o un *yo activo* manteniendo el carácter individual y personal, como el respectivo paso de la conciencia.

El acompañamiento de la conciencia en la acción hace de mi presente una realidad actual (así, todo en la conciencia es actual); querer separar a la conciencia de la acción, mandarla por ejemplo a la especulación sería como sacarla de la duración, dejar al hacer en una concepción determinista, maquinal. La conciencia al participar de la duración, está permeada del tiempo personal, el cual en la acción responde a ‘mi presente’. En este sentido, no hay razón para decir que el pasado se “borra”; simplemente ciertos momentos del pasado no tienen interés para el sujeto, y los que sí lo tienen se actualizan en la acción, adoptando la vitalidad de la percepción presente.

Frente a la extensión la percepción se ve limitada, pero esto no impide que la vida interior adquiera conciencia de la *realidad* en *su-presente*. Todos los objetos del espacio no son percibidos, no obstante, *mi* percepción de uno o unos solamente, es como un anillo de toda una cadena que generalmente se piensa ordenada y determinada, pero la percepción actual de este anillo comunica su actualidad a toda la cadena. En los recuerdos al parecer hay una cadena parecida, en ella el *carácter* manifiesta la síntesis actual de todos los estados pasados, además de que está presente siempre en todas las decisiones. En el carácter la vida psíquica pasada existe para la persona misma como para el mundo externo, así pues se tiene la intervención de una percepción actual y el carácter propio de la persona en un presente que se vuelve personal. La vida psicológica pasada, toda entera, condiciona por decirlo así el estado presente del sujeto, pero sin que haya una determinación de forma

necesaria; toda ella se revela en el carácter aunque no todos los estados pasados se manifiestan explícitamente en el carácter, entonces ¿el pasado deja de existir o sólo deja de ser útil? Tratemos de responder desde el tiempo.

El presente es *lo que se hace*. Si se piensa este presente como debiendo ser, no es todavía y cuando se piensa como existente, ya pasó, de esto que generalmente se conciba un presente como indivisible que separa el pasado y el futuro. Pero si se considera el *presente concreto y vivido por la conciencia*, se deja entrever que tal presente se relaciona mucho con el pasado inmediato,²⁰⁰ con momentos suyos organizados útilmente con el estado presente –aquellos momentos que no se organizan ni se actualizan no son útiles, permanecen en estado de impotencia, no dejan de existir-, y la acción consciente.

Ahora bien, si lo que se percibe refiere ya a la intervención del pasado inmediato, si la conciencia del presente es ya memoria (por el carácter), entonces se abre la posibilidad de unión de las dos formas de memoria, Bergson maneja esta unión desde la *idea general*,²⁰¹ antesala de su nominalismo radical; brevemente lo expondremos.

Si sólo se vive con la memoria-hábito se viviría como un animal “inferior”, de manera impulsiva o como un autómatas-consciente que se limita a seguir los hábitos-útiles que conducen las excitaciones en reacciones “adecuadas” o “normales”, por el contrario, si sólo se vive en el pasado por el placer de vivirlo, sin sacar de los recuerdos provecho para la situación actual, se viviría como un soñador. En medio de estas dos formas, hay una memoria que atiende al presente sin desdeñar el pasado: esta memoria se identifica con *el buen sentido o sentido práctico*.

En las dos formas de memoria puede tenerse, por un lado, un hombre que sueña sólo su existencia en lugar de vivirla, bien puede tener la multitud de los detalles de su historia pasada con los cuales se queda; por otro lado, un hombre que repudia la memoria fingirá su existencia como autómatas-consciente siguiendo solamente los hábitos-útiles. En el primer caso hay una memoria plenamente contemplativa donde sólo se aprende lo singular (por el carácter heterogéneo propio de la duración psíquica); en el segundo caso interviene una

²⁰⁰ ‘Pasado inmediato’ empleado para referir los recuerdos que se organizan y adhieren (actualizándose) en el presente; el pasado no inmediato refiere a la toda la duración o la memoria pura.

²⁰¹ Bergson, *Materia y memoria*, op, cit., pp. 347-349

memoria motriz que imprime a su acción el carácter de la generalidad (por lo hábitos-útiles consolidados como “normales”).

No obstante, ambas no se aíslan, se penetran íntimamente: la primera se traduciría por el recuerdo de las diferencias (debido a su contacto con la duración psíquica), la segunda por la percepción de las semejanzas (posible por los moldes consolidados como hábitos); la confluencia de ambas permiten la aparición de la idea general. De manera esquemática tendríamos lo siguiente:

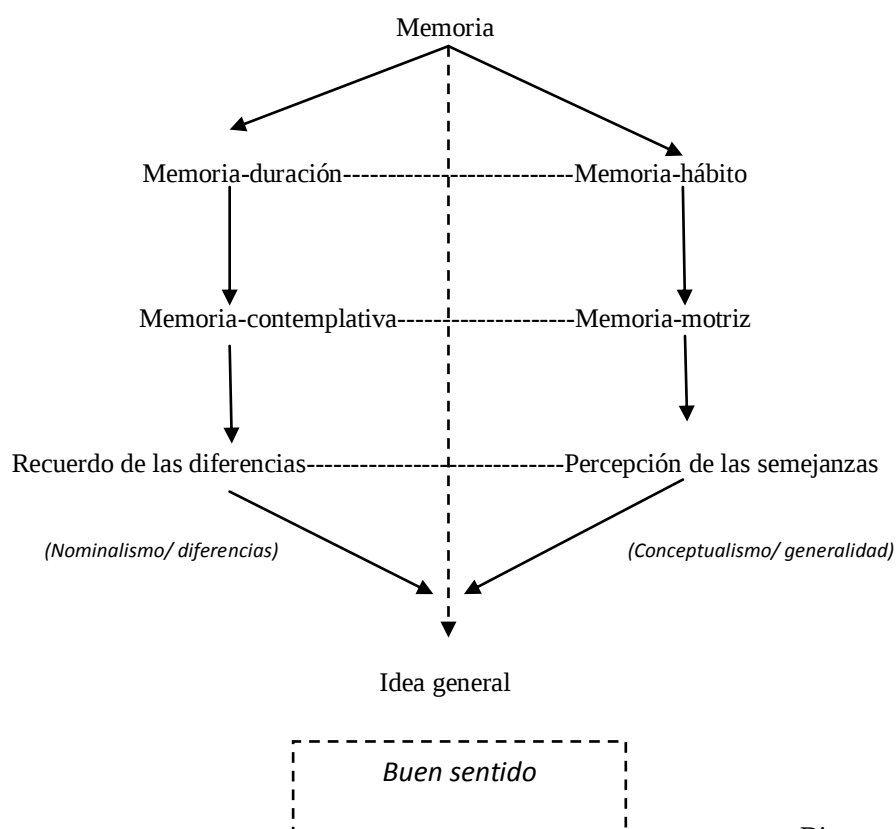


Diagrama 2

Vemos pues que en la conformación de la idea general participan el nominalismo como el conceptualismo. El nominalismo al establecer nombres a los objetos semejantes (‘árboles’ por ejemplo) devuelve a la cualidad una especie de generalidad; el conceptualismo establece géneros desde la extracción de cualidades comunes, pero lo común de la cualidad

implica ya un tipo de generalización: ambas posturas se conducen mutuamente. Las dos suponen como partida la percepción de objetos individuales, no obstante no puede comenzarse ni por la percepción de lo individual ni por la concepción del género sino por un conocimiento intermedio de semejanza o *cualidad notable*. Este conocimiento intermedio engendra una y otra por disociación, el análisis reflexivo las conforma como idea general (diferencia-generalidad) y lo que la memoria termina por hacer es solidificarla en una percepción de lo individual: lo individual diferente y con concepto (nominalismo radical).

Así el bergsonismo desde las ideas generales pretende dar con la novedad y decirla. No obstante, ya desde el primer capítulo se ha visto la dificultad y aparatosa tragedia de inmovilizar lo móvil en el lenguaje. Es muy posible que la idea general contenga el carácter inmediato de los mismos estados de conciencia reflejados en el hacer: una inmediatez que alcance apenas para decir *eso* y que impulse el *hacer* libre (aunque posteriormente se añada, vía el pensamiento, al cajón de etiquetas que ayudan a nombrar el mundo). En este sentido, la idea general posibilitaría identificar la toma de conciencia desde las actitudes personales en determinadas situaciones, lo cual implicaría remontarse o retomar la participación de los dos tipos de memoria (con la respectiva intervención percepción-recuerdo) en la esfera de la acción. Como puede entreverse, se trata de una acción consciente *libre*: radical-extraordinaria, que necesita paradójicamente de una reapropiación de nosotros mismos; *La evolución creadora* lo asienta de esta manera:

Es preciso que, por una contracción violenta de nuestra personalidad sobre sí misma, reunamos nuestro pasado que se oculta, para empujarlo, compacto e indiviso, hacia un presente que creará con su misma introducción en él. Muy raros son los momentos en que nos dominamos de nuevo a nosotros mismos en este punto: forman una unidad con nuestras acciones verdaderamente libres. E incluso entonces no nos mantenemos nunca completamente enteros.²⁰²

El acto libre manifiesta de momento esta reapropiación de sí mismo (y asienta, luego de ejecutado, la imposibilidad de mantenernos completamente enteros). Si ‘mi presente’ llama a la acción, implica de fondo el llamamiento del recuerdo, o ciertos recuerdos, a la conciencia, la cual ha de unirse al hacer, posibilitado por el conjunto sensorio-motor: así la

²⁰²Bergson, *La evolución creadora*, op, cit., p. 611.

acción lleva consigo un rasgo consiente; pero ésta al tener la duración como de un relámpago, se ve desbordada por los moldes-hábitos de la vida “normal”. La cuestión aquí radica en cómo volver a llamar al acto libre, cómo despertar la conciencia. Una forma se ha planteado ya: mediante el señalamiento de la confusión de los planos de la realidad, en términos de *Materia y memoria* sería desde el señalamiento de una excesiva vida autómatas sobre la duración de la persona. Retomaremos este punto líneas abajo.

Cerremos este capítulo de la siguiente manera. Digamos que la vida psíquica del hombre oscila entre el estado sensorio-motor que orienta de cierta forma la memoria y esta misma memoria, con la totalidad de los estados pasados, que desarrolla un impulso hacia adelante en pos de insertarse en la acción presente. Hay muchos recuerdos que podrían adhiriese al hacer presente, éstos podrían considerarse como estados posibles de la memoria, pero no todos encuadran en el estado sensorio-motor, los que lo hacen se asemejan a la percepción presente desde la acción a cumplir. El espíritu pues recorre el intervalo entre los extremos del plano de la acción y el del ensueño. Éste reúne la totalidad de su experiencia representada en *su carácter* y la hace converger en acciones en las que encuentra, con el pasado que le sirve de materia, la forma “imprevista” (por no decir radical) que la personalidad le imprime; pero la acción sólo es realizada en una situación actual o sea, en un conjunto de circunstancias que nace de una cierta posición determinada del cuerpo en el tiempo y el espacio. Lo cual introduce las formas de la memoria en el hacer consiente: una estableciendo hábitos, la otra alumbrando estos hábitos por cierta duración de la persona; su complementariedad permite la configuración de espíritus “bien equilibrados’, es decir, en el fondo, [de] hombres perfectamente adaptados a la vida”.²⁰³ Esta complementariedad puede traducirse como la *atención a la vida*.

La inclinación ya sea hacia la memoria o a la percepción conlleva a perder de cierta forma contacto con la realidad o con eso que llamo ‘mi presente’. Incluso pretender posicionar al recuerdo o a la percepción en un orden de primer o segundo lugar respectivamente, conllevaría a disociarlos y formar una determinada visión “angular” de la realidad (instaurando de fondo un espiritualismo sin pies o un materialismo sin ojos). En

²⁰³ Bergson, *Materia y memoria*, op, cit., p. 344. Adaptados a la vida, no en términos espaciales-sociales, o sea, la vida en tanto te dicen vivirla o en los parámetros que la clasifican, sino como la complementariedad de sus dos planos: extensión y cualidad.

este sentido, de pretender posicionar uno tras de otro tanto al recuerdo como a la percepción, el bergsonismo considera que ambos son contemporáneos, “a medida que la percepción se crea, su recuerdo se perfila a su lado”,²⁰⁴ este recuerdo perfilándose no es el pasado en general ni mucho menos el recuerdo puro, tampoco debe considerarse a este recuerdo como una diferencia de grado del recuerdo puro porque daría paso a un cierto engaño en la medida que se creyese que se percibe lo que se ha percibido ya o experimentar lo que ya se ha experimentado, o sea, una reducción rotunda sobre el pasado. Por el contrario, este recuerdo perfilándose junto a la percepción se trata de una diferencia de naturaleza (que diferencia el recuerdo puro y el recuerdo-imagen) que va actualizando la duración personal, así en este desdoblamiento de percepción y recuerdo lo que se tiene “es la totalidad de lo que vemos, oímos, experimentamos, *todo lo que somos con todo lo que nos rodea*”.²⁰⁵ Tener conciencia de esto refiere a tener una consideración integral de ‘mi presente’ en la medida que se sabe de la existencia de un desdoblamiento continuo de percepción-recuerdo que implica *estar* desde lo que soy en mi presente.

De lo anterior fácilmente puede cuestionarse lo siguiente ¿cómo es posible vivir dos veces el mismo recuerdo o el mismo momento de una historia? Tener en cuenta la diferencia de naturaleza entre el recuerdo puro y la imagen recuerdo ayuda a responder un poco la cuestión. El recuerdo que se actualiza en la percepción no está en estado puro ni tampoco es una degradación (en términos de intensidad-diferencia de grado-) del mismo, porque si así fuese no dejaríamos de “vivir” el pasado; este recuerdo tiene la característica de ser radicalmente diferente (diferencia de naturaleza) en cuanto se actualiza, esto implica y afirma la continua duración personal que no se repite y, por ello, se renueva; quizá se trate de una confusión nominal por el hecho de nombrar recuerdo a ese estado que se actualiza y que implica sí un estado personal pasado pero que no se queda ahí debido a su constante movimiento, a su duración. Por lo demás, este recuerdo “no nos presenta algo que haya sido, sino simplemente algo que es; marcha *pari passu* [con igual paso o moviéndose en forma conjunta] con la percepción que reproduce. Es pasado en cuanto a la forma y presente en cuanto a la materia. Es un *recuerdo del presente*”.²⁰⁶

²⁰⁴ Bergson, “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento” en *La energía espiritual*, op, cit., p. 863

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 686. El subrayado es mío.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 869

Este ‘recuerdo del presente’ expresa la continuidad de la duración en la medida que permite al mismo tiempo *reconocer* el presente (pasado, recuerdo, memoria) y *conocerlo* (materia, presente), el reconocimiento-conocimiento de ‘mi presente’ es, de fondo, la continuidad de la duración en la atención a la vida. No obstante, este mismo recuerdo del presente (o la unión del recuerdo y la percepción) desde un momento reflexivo permite *ver* el desdoblamiento del presente en percepción y en recuerdo. Este desdoblamiento permite escindir al sujeto en dos personajes: uno como espectáculo del otro. Bergson lo esboza de la siguiente forma:

De un lado, [1] sabe que continua siendo lo que era, un yo que piensa y que actúa conforme a lo que la situación reclama, un yo inserto en la vida real y adaptándose a ella por un libre esfuerzo de su voluntad: he aquí lo que le asegura su percepción del presente. Pero [2] el recuerdo de este presente, que igualmente está ahí, le hace creer que repite íntegramente cosas ya dichas, que ve de nuevo exactamente cosas ya vistas, y le transforma así en un actor que recita un papel.²⁰⁷

De lo anterior se delinea un yo consciente de su libertad y otro como representante-maquinal como autómatas. Se debe tener cuidado con la cita antes referida. El punto [1] no se trata de la percepción en tanto mera percepción, o sea, como un cuasi abandono en la extensión o la percepción pura, debido a que implicaría la supresión del recuerdo; de hecho este punto refiere a la percepción-recuerdo en *concreto* (recuérdese que este desdoblamiento propuesto es de manera reflexiva) por ello refiere a un yo que recupera su persona en la vida real y concreta desde ‘su’ percepción del presente. Por otra parte, el punto [2] alude al rebasamiento de la memoria desde la percepción, o sea, un recuerdo sobrepasando al presente, en este sentido la percepción terminaría subsumida de manera continua e inmediata por su propio recuerdo. En este punto las dos formas de memoria pueden terminar no atendiendo al momento presente (de fondo implica la continua intromisión o molestia que puede tornarse la memoria la percepción del presente): una por su cualidad pura sobrepasando la percepción, otra por la previa instauración de un automatismo; la primera puede dar el aspecto de que el sujeto se encuentra en un mundo de ensueño, la segunda puede volver al sujeto en actor en escena, dentro de un mundo teatralizado.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 870. Los numerales insertos son míos, con fines de explicar la cita.

Tenemos pues que el desdoblamiento en cuestión, al realizarse de manera reflexiva, posibilita estos dos puntos de vista o dos personajes diferentes del yo: uno libre y otro autómatas o uno profundo y otro superficial. Tal desdoblamiento es “antes virtual que real. Se actúa y, sin embargo, se ‘es actuado’”²⁰⁸ Este desdoblamiento reflexivo hace del ‘recuerdo del presente’ un duplicado de la percepción que permite, a su vez, esbozar un desdoblamiento de la persona como si sucediese así tal cual efectivamente ¿Qué está de fondo aquí? Que el pensamiento escinde, y ve separadas, dos caras del yo, como separa al recuerdo y la percepción, dando paso a una cierta *distracción* del momento presente. Consecuentemente, el *impulso de la conciencia* o el libre esfuerzo de la voluntad de un yo consciente, ve reducida su *atención* al presente (desde la consideración que tiene de la coexistencia del recuerdo y la percepción, de las dos formas de memoria). Esta falta de atención a la vida es equiparable al falso reconocimiento,²⁰⁹ el cual puede ser causa de lesiones cerebrales, trastornos psicológicos o el trastorno de la voluntad; éste último engloba el desdoblamiento reflexivo que lleva a la percepción y la memoria a entregarse a sí mismas. En este sentido, el bergsonismo considera la necesidad del esfuerzo de voluntad de un yo consiente, tendido a la acción, al momento presente, a ‘mi presente’, que cuida la coexistencia de los planos de la realidad; todo esto traducido como una atención a la vida presente.

El ‘presente’ no son instantes (abstractos) separados por intervalos de tiempo (espacializado). Esto, como se ha visto en el primer capítulo, implica una reducción del tiempo a la yuxtaposición de instantes. De otra manera, la conciencia nos dice que nuestro presente alude a una cierta sucesión de la duración; sucesión que por su continua fluctuación es difícil “atrapar”, más no vivir. En este sentido, Bergson nos dice: “mi presente, en este momento, es la frase que estoy pronunciando. Pero es así porque me place limitar a mi frase el campo de mi atención”,²¹⁰ así pues, mi presente es en tanto lo vivo y en tanto lo *atiendo*. Esta atención (siguiendo el mismo sitio de la cita anterior) puede como “estirarse” y “encogerse” o sea, es considerada como relativa a la extensión que abarca. Imaginando, nos dice Bergson, que nuestra atención fuese indefinidamente extensible

²⁰⁸ Ibíd.

²⁰⁹ Ibíd., p. 880.

²¹⁰ Bergson, “La percepción del cambio. 1ra conferencia” en *Pensamiento y movimiento*, op. cit., p. 1069.

podríamos abarcar nuestro presente como nuestro pasado. Pero al no ser así, ‘mi presente’ es aquella extensión que abarca mi atención a la vida. Se trata de una extensión a la cual acude, se hace presente, mi duración; aquello que dejo de atender pasa a mi pasado, o sea, lo que deja de tener un interés actual en el presente cae en el pasado.²¹¹ El pasado se conserva así mismo, en este sentido la memoria no tiene necesidad de explicación ni mucho menos el que se la considere como una facultad de retener el pasado y llevarlo al presente, a lo mucho esto es lo que hace el cerebro, el cual también se queda corto en explicar al recuerdo como a la aparente anulación del pasado en la atención presente.

Finalmente, *la atención a la vida* deja entrever el continuo progreso de la duración que toca la situación presente en la acción del hombre. En otras palabras, el acto libre es ya un atender la vida presente, es la acción personal que reposiciona conscientemente en una “vida” bien definida y cuadrículada, el recuerdo, la memoria, la duración, el tiempo, desde el hacer concreto en ‘mi presente’: resulta ser un fugaz, pero *vitalizador*, equilibrio de lo continuamente dinámico y novedoso en lo *rígido*. Esta rigidez es consecuencia de la falta de consideración u olvido de la duración misma, del unilateral empleo del intelecto (como el ejemplo mencionado párrafos arriba respecto al despliegue del ‘recuerdo del presente’), de la comodidad de lo hecho, de los parámetros o *tipos* a seguir....de la confusión y/o distanciamiento debido a la concepción de uno en el espacio y no en el tiempo: de una falta de conciencia respecto a la distinción de la yuxtaposición de lo extenso y lo cualitativo, como la correspondiente atención de la coexistencia de ambos términos. Esto es, de forma condensada, lo que busca la comicidad bergsoniana.

*

*

*

²¹¹ Hay casos en los que se deja el interés práctico y de súbito el pasado se vuelve presente o la duración completamente se filtra en el presente, estos casos son cuando comúnmente se dice “ves llegar la muerte o la luz”. Por otra parte, en asuntos colectivos o nacionales Bergson alude que: un suceso pertenece al pasado y entra en la historia, cuando no interesa directamente a la política del día y puede ser desdeñado sin que los asuntos públicos se resientan de ello. En tanto se hace *sentir su acción*, se adhiere a la vida de la nación y permanece presente. La cuestión aquí es cómo hacer sentir la acción de dichos sucesos o asuntos colectivos, quizá la comicidad pueda ayudar a ello. Ver. *Ibíd.*, p. 1070.

La complementariedad de los planos de la realidad se delinea necesaria para una atención adecuada del presente desde lo que uno es, o sea, una atención y hacer consciente en mi presente. No obstante, esta complementariedad no es tarea fácil, lo que da paso a vivir una vida de manera automática o rígida. En el siguiente capítulo se tratará de equilibrar dicha rigidez desde el concepto de lo cómico bergsoniano.

Breve nota introductoria al capítulo tercero

¿Será acaso que “nuestra” rigidez o automatismo causa risa? ¿No es en el fondo que la confusión de la complementación de los planos de la realidad termina por sugerir efectos cómicos que son constatados por la risa de una conciencia que ‘se atiende’ de nueva cuenta? El bergsonismo propone un concepto de lo cómico que apoya a la complementariedad de los planos de la realidad y que robustece a la significación (social) de la risa; salva a la risa de ser considerada una mera banalidad o gesto efímero. Implícitamente a todo esto, dicha comicidad da pauta a prestar ‘atención a la vida’ para aquellos sujetos o sociedades que se ríen procurando no perpetuar su rigidez y olvido.

En este capítulo se da cuenta del concepto de lo cómico bergsoniano y su relación con los apartados anteriores. Añadido a esto se presentan las líneas directrices de dicho concepto; directrices que abocaban a la tesis fundamental de lo cómico: ‘la transposición de lo rígido sobre lo vital’. Por último se deja entrever la relación del aspecto ‘serio’ de la existencia con la ‘libertad’.

Capítulo III

La risa y lo cómico

...a partir del siglo VI, los hombres dejaron de reír y comenzaron a llorar sin parar, y pesadas cadenas se apoderaron del espíritu al influjo de las lamentaciones y los remordimientos. Después que se apaciguó la fiebre de las crueldades, la gente ha vuelto a reír. (...) Nadie se ríe en la iglesia, en el palacio real (...) Solo los pares (o de condición igual) se ríen entre sí. Si las personas inferiores pudieran reírse de sus superiores, se terminarían todos los miramientos del rango.

Herzen

El género humano ha sido afortunado respecto a los demás seres vivos en la medida que tiene y ha ido desarrollando, a través del tiempo, diversas facultades que le han permitido orientarse en la vida, cuestionar el mundo, permitir relacionarse con la realidad, problematizarse así mismo, entre otras tantas cosas. Esto, de cierta forma, le ha posibilitado desarrollar –consciente o inconscientemente- un sentimiento de superioridad, de poder, respecto a las demás especies, y de paso le ha permitido tratar a la naturaleza y demás seres vivos conforme a sus intereses y necesidades. Pero no sólo esto, el hombre también se vale de los demás hombres ya sea para vivir en comunidad, establecer sociedades, relaciones con los demás, formar instituciones, hacer historia, y en el peor de los casos, cosificarlos en pos de su beneficio.

Los privilegiados de la tierra razonan, trabajan/dominan la naturaleza, expresan sus emociones, instauran religiones, intentan explicar el mundo, se interrogan, se solidarizan, padecen los procesos biológicos como la muerte, la enfermedad, luchan para el cumplimiento de ideales como la justicia, la libertad, aman y odian, crean obras de arte, hacen música, se guían por la razón y en ocasiones se dejan llevar por su lado “irracional”. En fin, los privilegiados de la tierra se necesitan mutuamente y sus diversas creaciones, y facultades los diferencian de los demás seres vivos. Razonan, sienten, lloran, crean, cantan, sueñan, escriben... y se puede seguir enlistando las facultades y acciones que el ser humano es capaz de hacer, como ir dando cuenta de que algunas de aquellas corresponden a características o necesidades biológicas, psicológicas, cognitivas, emocionales. Esto permite considerar, a grandes rasgos, que existe una necesidad continua por expresarse, por

moverse, por actuar, por mostrar los rasgos característicos propios del hombre. Privilegio ha de ser el del género humano que de entre esos rasgos característicos se encuentra *la risa*.

La risa es una expresión particular de los seres humanos, de hecho Aristóteles había ya detectado que “el hombre es el único ser viviente que ríe”,²¹² y siglos más tarde, Bergson habría añadido que no sólo [el hombre] es el único *animal que ríe* sino que además lo define como “animal que hace reír”.²¹³ Esta última significación brindada por Bergson lleva un matiz social que ha de verse líneas más adelante. Por ahora, para tratar de entender esta expresión singular del humano no es viable preguntarnos ¿Qué es la risa? Debido a que podría suceder a grandes rasgos: 1) que se reduzca la risa a un mero proceso fisiológico, y en este sentido, la risa se entienda como una “convulsión y contracción de los músculos de la cara, [del cual] resulta un gesto como cuando uno se ríe”,²¹⁴ o sea, se reduce la risa como mero gesto fisiológico, un simple “movimiento de la boca y otras partes del rostro”²¹⁵; 2) el ‘qué’ de la pregunta puede llevar a pensar el “ser” de la risa. Un aspecto metafísico de la risa podría hacer secundario el carácter histórico, o mejor dicho temporal, de la misma o también podría reducir las diversas expresiones que conllevan la risa, o sea, sería afirmar que todos los hombres se ríen por aquel “ser” propiamente de la risa y no por determinados aspectos, circunstancias, contextos o, inclusive, cultura.

Considerando los dos puntos anteriores tenemos que no se busca el *qué* es la risa, ni mucho menos se intenta reducirla a un proceso fisiológico, más bien se pretende dar cuenta de su significación, o sea: ¿qué significa la risa? Y esto implica ya una relación concreta entre la risa y determinados factores, circunstancias o elementos, o sea, que la risa se relacione con un elemento singular, sea por ejemplo, la ironía, el humor, la comicidad, incluso con pasajes bíblicos,²¹⁶ o con fiestas específicas-populares, con determinados

²¹² Aristóteles, *Sobre el alma (De partibus animalium)*, t. III, cap. X. Citado en Bajtin, Mijail. “Rabelais y la historia de la risa” en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza, 2002, p. 66.

²¹³ Bergson, Henri. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid, Alianza, 2008, p. 13.

²¹⁴ Universidad de Salamanca. Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico. dicciomed.eusal.es Disponible en la dirección electrónica: <http://dicciomed.eusal.es/palabra/sardonica-risa> Consultado el 19 de Junio de 2014

²¹⁵ *Diccionario de la lengua española*. RAE, 22ª edición. Página electrónica: <http://lema.rae.es/drae/?val=risa> Consultado el 19 de Junio de 2014

²¹⁶ En la Biblia la risa se relaciona con temas correspondientes a la fe o esperanza en el Señor: Gen 17: 17; Job 5: 21-22; con la comunicación de satisfacción o alegría como de burlas y mofas hacía los siervos: 2 Rey 2: 23-24, Jer 20: 7, incluso de Dios mismo: Sal 59: 8; o una risa mezclada con dolor, o sea, un tipo de

rasgos culturales, momentos históricos, formas de pensamiento, etc. En otras palabras, la risa *significa* algo, en un determinado tiempo o momento, igualmente bajo determinadas circunstancias, y con un singular grupo de personas: los hombres no ríen por las mismas cosas, en los mismos lugares ni en los diferentes momentos de su vida o de la historia.

La significación de la risa ha tenido, y tiene, un papel determinado en la vida de los seres humanos, por tanto puede pensarse sin duda alguna que la risa tiene historia, como diversos significados. En este momento sería contraproducente querer emprender la historia detallada de la risa debido a que, de entrada, no es lo que se proponen estas líneas porque, para asentarlos de una vez, el propósito de este apartado es la relación de la risa y lo cómico en el bergsonismo; además, no se cuentan con las fuentes suficientes como los recursos ni la colaboración necesaria, para realizar tan ambiciosa empresa.²¹⁷

*

*

*

máscara: Pro 14: 13; o en todo caso algo típico (banalidad) del hombre: Ecl 3: 4. Aunque, por otra parte, la risa también se relaciona a los dioses prehispánicos mexicanos. Relación que se vincula a la experimentación del tiempo y el momento festivo: una risa festiva de renovación propia de los dioses a la que los hombres pueden aspirar o participar. Ver a detalle en: Octavio, Paz. “Risa y penitencia”, *Obras completas*. Vol. IV. México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

²¹⁷ Remitimos a la obra de Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza, 2002, para que el lector pueda tener un panorama general de una cierta trayectoria histórica de la risa. Bajtin, desde un análisis literario, deja entrever la importancia de la risa en el ámbito social –incluso político– de determinada época (Medioevo, Renacimiento) y su respectivo significado; es claro que dicha importancia y significado no serán los mismos a través del tiempo, esto último se evidencia en dicha obra. En ésta se muestra que: la risa de considerarse ‘positiva’ pasa a ser ‘negativa’, de ‘festiva’ a ‘peyorativa’, de ‘revolucionaria’ a ‘entretenimiento’; cambios y elementos que en momentos se explicitan, y en otros están de manera latente, en la *Risa* bergsoniana. En última instancia, la obra de Bajtin podría verse como un ejemplo de las dimensiones e importancia de las formas cómicas y la risa en los Tiempos Medios y el Renacimiento; ejemplo que bien podría seguir (o robustecer más) la comicidad bergsoniana frente a los tiempos modernos y contemporáneos.

Nota introductoria al siguiente subapartado

Bergson tiene una tesis fundamental respecto a lo cómico. Él entiende lo cómico como una transposición de algo mecánico, algo rígido, sobre el aspecto primordial móvil y vital propio de la vida. De *lo rígido sobre lo vital* se derivan variedad de efectos cómicos que tienen su base en tal tesis. Ahora bien, lo cómico es abordado por Bergson desde la comedia, debido a que este género literario no lo comprende únicamente dentro de la literatura o el arte, sino más bien considera a la comedia como un elemento intermedio entre la vida y el arte. Esto se debe a que la comedia, para Bergson, es la que mejor *imita* a la vida, además de que permite formar *tipos cómicos* en los cuales se pueden analizar las manifestaciones cómicas de la vida del ser humano. Esto permite comprender el por qué Bergson asemeja a la comedia con las ciencias inductivas, en la medida que de las observaciones exteriores (en la vida cotidiana) se obtienen resultados generalizables (tipos cómicos);²¹⁸ así la comedia permite el trabajo empírico y el proceso de abstracción, y generalización, de las manifestaciones que adquieren un sentido cómico en los individuos o sociedad. Por ello no es de extrañarse que a lo largo de *La risa* (1900) se encuentren continuamente leyes respecto a lo cómico.

En Bergson, la risa adquiere un significado justamente a través de lo cómico; de hecho se trata de un significado social y correctivo el que Bergson brinda a la risa. La significación de la risa en Bergson tiene una clara acentuación ‘negativa’; Bergson es consciente de esto, por ello no es de extrañarse que repetidas veces en *La risa* el filósofo exprese el aspecto denigrante y humillador de la risa, aquella “espuma blanca, ligera y alegre [resultado de las olas del mar, pero que resulta ser]...un agua más salada y más amarga aún que de la ola que la depositó”.²¹⁹ En este sentido, la significación de la risa en Bergson tiene, por una parte, el carácter social (pero denigrante-humillador) y, por otra parte, apoyándose de la comicidad, se inclina a lograr una modificación de la *rigidez* en la persona (busca la duración). Respecto a esto último, lo cómico aparece permeado del dualismo bergsoniano, lo cual hace que no se limite a los ejemplos literarios que se

²¹⁸ Bergson, Henri. *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid, Alianza, 2008, p. 120

²¹⁹ Bergson. Op, cit., p., 139

emplean en *La risa*; en el fondo de la comicidad bergsoniana continuamente está rebosando una postura filosófica que sin más necesita de análisis.

*

*

*

III.I El concepto de lo cómico bergsoniano

Bergson expresa que el hombre es el único animal que ríe o que hace reír. En este sentido, puede decirse que el hombre ríe con otro, u otros hombres, o sea, que la risa, necesariamente, surge en sociedad y, por este motivo, su significación debe ser de índole social. La significación de la risa, a través de lo cómico, no pretende llegar a una mera definición teórica de lo cómico sino a “un conocimiento práctico e íntimo (...) nacido de la vida real.”²²⁰ Lo cómico no se concibe únicamente como un elemento interno al hombre, debido a que, en su relación con la risa, refiere un aspecto exterior: la vida social. Los efectos cómicos se dan en la vida real y de éstos se ríe uno; justamente esto le permite a Bergson realizar sus análisis desde la comedia.

La risa bergsoniana considera que hay tres aspectos fundamentales respecto a lo cómico: 1) *Lo cómico es propiamente humano*, no hay animales, objetos inanimados que sean risibles por sí mismos. Si se ríe de las cosas u animales es por alguna actitud o expresión propiamente humana reconocida en ellos, o incluso por la forma que el hombre les imprime o hace uso de los mismos. 2) *La insensibilidad acompaña a la risa*, en otras palabras, se da una indiferencia o desinterés en lo cómico. De aquí que la risa tenga un rasgo burlón, denigrante y negativo. Bergson considera que lo cómico se da en una faceta del alma quieta y tersa —*rígida*— en donde el sentimiento y la emoción se reprimen al máximo o se anestesian. 3) Esa faceta del alma tiene una relación con la inteligencia (relación: *rígido-pensamiento, hábito*). O sea, que si se ha considerado que sólo los seres humanos ríen, y la risa anestesia el sentimiento o la emoción (porque si no fuese así en

²²⁰ *Ibíd.*, pp. 11-12

lugar de que algo causase risa, causaría compasión, afecto., etc.), entonces las inteligencias en contacto permitirán que la risa sea siempre “la risa de un grupo”.²²¹

Aclarando un poco más el tercer punto. El pensamiento solidifica la duración, en este caso, dicha facultad pareciera identificar rigideces (gestos, conductas, hábitos,...”establecidos” o “repetidos”) en la persona, y trataría de explicarlas ya sea por el asociacionismo, la *memoria-hábito*, parámetros de conducta, entre otros. Lo que en este momento se considera es quella relación de la inteligencia y esta faceta quieta-tersa del alma, que da paso lo cómico, permite la posibilidad de identificar aquella rigidez que se instala en la dinámica de la vida, ya sea en individuos a través de determinados hábitos adquiridos, cierto carácter, modas, entre otros aspectos, o en el ámbito social, bien sea por medio de particulares modos de conducta a nivel colectivo, “desinterés” por la vida pública, etc. La inteligencia, además de detectar tal quietud, da paso a la abstracción o generalización de aquella misma quietud en tipos cómicos, o sea, para el bergsonismo se ríe a través de lo cómico dando cuenta de que hay algo rígido sobre la vida (sea individual, sea colectiva). Pero todo esto no se agota en lo cómico, pues una vez identificada tal rigidez se ha de buscar la *corrección* de aquella a través de la risa. Esto no debe permitir considerar que dicha rigidez pueda eliminarse completamente, pues de ser así lo cómico también terminaría como la misma significación social de la risa y, en última instancia, se terminaría con la continua búsqueda inteligente²²² de adecuación de la individualidad con los demás. En el fondo esto acarrearía consecuencias negativas para la sociedad misma. Tales consecuencias se abordarán más adelante.

No hay risa universal. La risa significa siempre con relación al momento, contexto, configuraciones sociales en donde se sitúa; la risa de los filósofos no es la misma que la de los médicos, incluso dentro de los mismos círculos filosóficos no se ríe por lo mismo; en general, cada cultura cuenta con una significación determinada de la risa, o sea, tiene su propia risa, la risa de una nación no es la misma que otra u otras. Por tanto, para comprender la risa es importante situarla en la sociedad que la acobia y considerar la función social que cumple, en este sentido, lo cómico aparece como algo relativo a las

²²¹ *Ibíd.*, p. 14

²²² En tanto *esfuerzo intelectual*. Ver Capítulo I, nota a pie de pág., n° 53.

costumbres, concepciones (políticas, religiosas, etc.) e ideas particulares de una sociedad. Bergson tiene esto muy claro: “la risa debe responder a determinadas exigencias de la vida en común. La risa debe tener una significación social”.²²³ Esta significación social de la risa, en su conjunción con lo cómico, se orienta a un señalamiento exterior que toca a la sociedad. El aspecto interior, con respecto al individuo, refiere el momento en que la imaginación da cuenta de los efectos cómicos, como la inteligencia a la hora de hacer abstracción y generalizar dichos efectos en tipos cómicos (identificándolos visiblemente hacia el exterior) y, sobre todo, a la búsqueda continua para corregir la rigidez e inmovilidad (artificial) en la vida.

Por lo dicho hasta ahora, a manera de síntesis, se tiene que lo cómico surge cuando los hombres, reunidos en grupo, atienden a la rigidez de uno de ellos o de la colectividad misma, mientras su sensibilidad es adormecida y, por ello, sólo su inteligencia actúa. En esta línea, la inteligencia permite dar cuenta de la tesis central de lo cómico: *lo mecánico aplicado sobre lo viviente, o la rigidez de cosa mecánica en lo viviente* (como trasposición). Lo cómico puede implantarse sobre la persona como un efecto de automatismo y de rigidez. Este efecto cómico superficialmente brinda una percepción de automatismo que puede pasar inadvertido, por eso requiere la ‘atención’ y consideración profunda a ese algo viviente que es el hombre, la sociedad y la vida misma.

El hombre que corre, tropieza y cae,²²⁴ alude a que el sujeto adquiere una cierta rigidez o velocidad adquirida (como si se tratase ya de un cuerpo u objeto que se desplaza constantemente, o sea, que realiza el mismo movimiento mecánico en línea recta) y que al momento de necesitar un cambio para no tropezar, pero éste no se lleva a cabo, entonces el sujeto termina por caer, y su caída causa risa. En este breve ejemplo puede verse el papel que cumple la imaginación (y la gradual solidificación del pensamiento). La imaginación hace del hombre que corre una *cosa desplazándose*, con un sentido determinado, en el espacio. Además permite dar cuenta de que el hombre adquiere cierta rigidez donde debería haber una viva flexibilidad. La risa arroja luces a tal rigidez, esperando su corrección no emocional, pasional o inconsciente sino inteligente.

²²³ *Su medio natural es la sociedad*. Ibíd., p. 15.

²²⁴ Ejemplo usado por Bergson en *La risa*, op, cit., pp. 16-17

La comicidad bergsoniana alude a cierta implantación en el interior de la persona, o de la sociedad, en tanto un carácter rígido o una forma de automatismo, ahí donde debe haber, y hay, vitalidad. Esto es lo que justamente causa risa en diversos efectos cómicos. Por ejemplo, un individuo que no responde a las exigencias de la realidad presente debido a un fuerte automatismo en sus hábitos o una rigidez en su carácter, o que estando en presencia del momento concreto–presente– viva en quimeras imaginarias que lo lleven a tropezar con la realidad (*distraído*),²²⁵ o quienes son instrumento o títeres –de los vicios, pasiones, etc.–, a estos casos se les pueden localizar dicha quietud o rigidez, dando cuenta de aspectos cómicos, riendo y buscando su posible corrección. Como puede verse, el efecto cómico orienta a una percepción exterior de automatismo y en el fondo remite a una consideración profunda de lo viviente; pues de no ser así, qué caso tendría el empeño por corregir tal automatismo.

Bergson considera que lo cómico tiene una fuerza expansiva, o sea, dicha fuerza permite encontrar esta superposición de lo rígido sobre lo viviente en la heterogeneidad de la vida misma, la vida cotidiana, en grupos, en eventos sociales, políticos..., en representaciones artísticas, en frases, conversaciones, en rasgos faciales, en el albur o juegos de palabras, entre otros tantos aspectos, como las formas o los movimientos. Por ejemplo, con respecto a lo cómico de las *formas*, Bergson considera que no solamente refiere al automatismo, la rigidez o hábitos adquiridos que se presentan en la fisionomía, ni sólo las contorsiones de las formas fisonómicas en manifestaciones como la caricatura; de fondo, decir ‘lo cómico de las formas’ implica ya un sesgo metafísico: “en toda forma humana [se] percibe el esfuerzo de un alma que da forma a la materia, alma infinitamente ágil, eternamente móvil (...) Esa alma comunica algo de su alada ligereza al cuerpo que ella anima”.²²⁶ Aunque, no obstante, la materia se resiste a la actividad siempre móvil del alma; su resistencia busca en toda persona una actitud que parezca algo mecánico; con ello la persona no podría renovarse continuamente con respecto a la vida del alma, y de hecho no sería posible pues se dejaría de ser propiamente humano para ser un ser alado o inmaterial. Cuando la materia se opone, haciendo rígida a la vida del alma, entonces el cuerpo obtiene

²²⁵ ‘Distracción’ como situación pasada e imaginaria desfasada de la realidad presente. Ver *Ibíd.*, pp. 17-22

²²⁶ *Ibíd.*, p. 28

un efecto cómico. Así, en este caso, lo cómico aludiría a cierta rigidez de la movilidad del alma.

Lo cómico de los gestos y los movimientos seguiría esta idea de la rigidez sobre lo continuamente móvil. En este sentido, los gestos y movimientos del cuerpo causarían risa justo cuando el cuerpo haga pensar o permita formar la imagen de algo mecánico. Dando paso a la idea, nuevamente, de una transposición de lo rígido sobre lo vital, provocando “una ilusión de cosa mecánica funcionando en el interior de la persona”²²⁷ que puede verse mediante efectos divertidos; aunque se trata de una *visión instantánea* pues suele perderse en la risa provocada. Esta *instantaneidad* se espera recuperarse a través de un esfuerzo intelectual.

Es sumamente interesante la consideración del pensamiento²²⁸ respecto a tal rigidez. Un ejemplo que emplea Bergson es el del orador. En el orador la comicidad se da por la repetición de sus gestos. En este caso el gesto es el que adquiere cierta rigidez, y en este sentido parece que va tras el pensamiento, pero no puede equipararse a él y, por tanto, termina por caer en un automatismo; otro ejemplo parecido es cuando se tiene la cabeza fluyendo de ideas y la mano no da para escribirlas, o cuando hay una limitación en las expresiones corporales para manifestar los diversos matices de un pensamiento (o inclusive emoción). Puede verse que el pensamiento aparece como un *continuo movimiento* que nunca se detiene y jamás se repite; presenta una necesidad por cambiar continuamente, pues de no hacerlo sería como dejar de vivir.

El gesto que quiere seguir este ‘no repetirse jamás de la vida’ no lo logra porque cae en una repetición periódica. Si solamente se fijase en dicha repetición se tendría como resultado una distracción, debido a que la atención en el gesto automático separaría la atención del continuo movimiento; con esto, ya no se tiene en consideración la no-repetición de la vida sino la repetición del gesto mismo: el gesto repetitivo al esperarse y cumplirse, causa risa. Atenerse a sólo los movimientos repetidos del orador causa risa; en él hay algo mecánico funcionando automáticamente. Ejemplos de la misma índole pueden

²²⁷ *Ibíd.*, p. 30

²²⁸ El pensamiento considerado dentro del flujo de la duración bergsoniana, no considerado al estilo científico o moderno.

encontrarse en grupos de baile, en discursos políticos, en sermones y, claro está, en comedias. A fin de cuentas, de lo que se trata en estos casos, tanto de formas como gestos, de juego de palabras y demás, es de la tesis central de lo cómico: el automatismo instalándose en la vida, causando distracción e imitación.

Paralelamente al concepto de lo cómico puede inferirse una idea fundamental: *la vida auténticamente viviente no se repite*. Cuando esta vida encuentra repetición, rigidez o algo mecánico funcionando en ella se produce un efecto cómico que causa risa, justamente por la desviación de la vida en dirección hacia lo mecánico; esto hace, por ejemplo, que una persona se perciba como autómata, o tenga algún funcionamiento rígido “inserto” en ella. Ahora bien, si este automatismo se inserta en la sociedad habría una visión de efecto mecánico en donde los individuos tendrían idénticas actitudes y gesticulaciones, que en último caso implicaría una inflexibilidad, una rigidez, o también podría dar pauta a considerar una desatención de la actividad continua de la vida colectiva.

Sinteticemos brevemente. La tesis directriz de la comicidad bergsoniana refiere a la transposición del automatismo en la persona o la sociedad, de fondo, lo mecánico aplicado sobre lo viviente. Esto deja entrever, como se mencionó en el párrafo anterior, que la vida auténticamente viviente no se repite, y que al encontrar repetición, rigidez o algo mecánico funcionando detrás de lo viviente produce un efecto cómico que causa risa, justamente por la desviación de la vida en dirección hacia lo mecánico. Podemos considerar que la vida y la sociedad exigen a cada individuo poner atención constante a las situaciones presentes, no vivir abstraídos de la realidad presente o el momento concreto, viviendo como autómatas. Para ello es necesario “cierta elasticidad del cuerpo y del espíritu que nos mantenga dispuestos a adaptarnos a dicha situación”²²⁹ concreta o momento presente; en este sentido, para el bergsonismo, es necesaria la *tensión* y la *elasticidad* brindados por la materia y el espíritu, extremos de la realidad, de la vida, que se complementan. De hecho, no tener en cuenta su complementariedad o inclinarse más por un solo extremo (materia), facilita la implementación de lo rígido sobre lo móvil o del espacio sobre la duración. Puede derivarse de esto que el concepto cómico en Bergson apunta justamente a la corrección y

²²⁹ *Ibíd.*, p. 22

clarificación de los planos de la realidad que generalmente se miran en términos jerárquicos y absorbentes: uno mayor o con más peso que el otro.

Las imágenes cómicas aparte de causar risa, permiten dar paso al recuento con la conciencia y al fortalecimiento del intelecto para lograr aclarar la confusión de los planos de la realidad, como para hacer las correcciones personales y sociales que puedan efectuarse.²³⁰ Tener en cuenta la complementariedad de los extremos de la realidad y estar en posibilidad de corregir mínimamente (y esencialmente) a nivel personal, termina por proporcionar en *La risa* un aspecto serio de la existencia personal-libre: “Todo lo serio de la vida proviene de nuestra libertad”.²³¹ En este sentido, la libertad ha de ayudarnos a corregir la rigidez personal/social, denunciándola con la risa como gesto social. Así pues, el bergsonismo comprende que “toda *rigidez* del carácter, del espíritu y aun del cuerpo, le resultará sospechosa a la sociedad, porque será la posible señal de una actividad que se adormece, y también de una actividad que se aísla, que tiende a apartarse del centro común alrededor del cual gravita la sociedad”.²³² Ese ‘centro común’ de la sociedad se relaciona a la libertad de la persona para *ser* o mejor dicho, para *durar*, para continuamente *crear* con los demás. Se delinea pues que la risa, como gesto social tiene un fin útil: buscar agilizar la rigidez que pueda estar en el cuerpo social. Eliminar la rigidez le permitiría a la sociedad obtener de los individuos mayor *elasticidad* y sociabilidad posibles. Lo cómico permite dar cuenta de la rigidez y la risa da pauta a entrever su posible corrección, generalmente en forma de “castigo” –carácter negativo de la risa-.

El hombre libre ha de ser el que tiene *contacto* con el continuo movimiento del espíritu (*duración*), si esto da seriedad a la existencia y a la vida, es porque rompe momentáneamente con la rigidez, con las máscaras. La corrección de la risa no es otra cosa que el llamado necesario de la seriedad para la vida social; una seriedad que no elimina a la risa, pues de ser así, eso implicaría acabar por formar de una vez por todas el cuerpo social como, de fondo, personal; lo cual contradeciría (terminaría) a la duración bergsoniana misma. Más bien se trata de incorporar al movimiento continuo de la realidad esta complementariedad de la comicidad-risa y seriedad en la continua formación-creación de la

²³⁰ Ver el primer y segundo capítulo.

²³¹ *Ibíd.*, p. 61

²³² *Ibíd.*, p. 23

persona y del cuerpo social. Como puede notarse, esta pequeña síntesis introduce elementos ya vistos en capítulos anteriores, lo cual requiere una breve explicitación.

III.II La comicidad, los dos planos de la realidad y la atención a la vida

¿Por qué causa risa una combinación mecánica? ¿Por qué es cómica? De entrada es extraño que en un individuo o grupo se presente una combinación mecánica como si se tratase de un entramado de engranajes, hilos, resortes, etc. Lo mecánico no tiene que ver tanto con dichos entramados, más bien alude a una cierta confusión o distracción tanto de uno como de las cosas sociales; en este sentido, el rígido mecanismo “que de vez en cuando descubrimos, como un intruso, en la viviente continuidad de las cosas humanas (...) es como una *distracción de la vida*”,²³³ pero entonces ¿Qué implica esta distracción? La semejanza de la persona o colectividad a una cosa que sugiere/conlleva una rigidez mecánica, o sea, un cierto automatismo. La distracción de la vida en tanto semejanza a una cosa, llevaría a comprender a lo cómico como “el movimiento carente de vida”.²³⁴ Este término de ‘movimiento carente de vida’ permitirá adentrarnos a los *Datos inmediatos de la conciencia* (1888).

En efecto, cuando consideramos al movimiento lo hacemos en relación con el lugar que ha tenido en el espacio y, cuando se considera como movimiento homogéneo y divisible se piensa en el espacio recorrido. Es claro que las posiciones sucesivas del móvil ocupan un espacio, no obstante cuando el móvil pasa de una posición a otra implica una duración –no un desplazamiento–; el paso de un punto a otro refiere a una síntesis mental, un proceso psíquico-inextenso, que escapa al espacio. En otras palabras, el paso de un punto a otro se da en un proceso psíquico como *progreso*; pensamos sólo en el movimiento, en la movilidad propiamente dicha. Mientras que al ocuparse de posiciones del móvil en el espacio es ocuparse del espacio recorrido, que no es otra cosa que *inmovilidad*.²³⁵

²³³ Ibid., p. 66

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid., p. 137

El espacio recorrido es la representación extensiva del progreso de estados, de la movilidad y, en tanto representación extensiva, trata a las posiciones del móvil como cosas o estados inertes que no se mueven sino que se desplazan (de ahí el origen y sofismas respecto al movimiento de la escuela de Elea).²³⁶ En este sentido el ‘movimiento carente de vida’ sería considerado desde la concepción del movimiento en tanto espacio recorrido. Y frente (o en el fondo) a este movimiento carente de vida se puede apreciar el proceso psíquico-inextenso que da cuenta del progreso de estados psíquicos; algo así como una continuidad de los acontecimientos propios de la persona, que Bergson ha de llamar *cualidad o duración pura*.

El *Ensayo* trata sobre el “problema” de la libertad, y pone este problema entre comillas justamente porque la dificultad surge de yuxtaponer en el espacio fenómenos que no ocupan espacio, o sea, inextensos (y que lleva a confundir la duración con la extensión, la sucesión con la simultaneidad, la cualidad con la cantidad). De entrada el *Ensayo* alude el concepto de *intensidad* en los estados psicológicos, la pregunta directriz es ¿por qué la intensidad es asimilable a una magnitud? Porque nos acostumbramos a yuxtaponer la cantidad en la cualidad, o sea, nos representamos la cualidad en cantidad. La intensidad es el signo cualitativo de la cantidad. La intensidad nos permite representarnos simbólicamente los hechos de conciencia en el espacio. Ahora bien, los hechos psíquicos considerados en sí mismos manifiestan la cualidad pura o una multiplicidad cualitativa; esta cualidad vendría a ser el hecho de conciencia y cuando se quiere situar la causa de este hecho en el espacio, se termina considerando en tanto intensidad y por ende, cantidad. Tenemos pues que la intensidad es la representación simbólica de lo inextenso mediante lo extenso; disociando tal representación se obtiene por un lado que lo inextenso por sí mismo es cualidad pura y, por otro lado, lo extenso es cantidad pura; no hay que confundir a las dos debido a que “fuera de vosotros la magnitud no es jamás intensiva, [y] en vuestro interior la intensidad no es jamás magnitud”,²³⁷ su confusión deviene en rigidez, una rigidez de la duración y una máscara aparentemente flexible de lo extenso.

²³⁶ Ver a detalle en Bergson, H. Los datos inmediatos de la conciencia en *Obras escogidas*. México, Aguilar, 1959, pp. 128-132.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 211

Para el bergsonismo el yo puede adquirir cierta característica cuando se aboca a uno de los dos extremos de la realidad: si va hacia el espacio tendremos un yo superficial, si va hacia la duración tendremos un yo profundo. Nuestro yo toca el mundo exterior por su superficie, ocasionando que nuestra vida psicológica adquiera un rasgo superficial en el sentido de que se desenvolvería en un medio homogéneo y, por ende, con representaciones de nuestros estados de conciencia sin problema alguno. No obstante cuando se realiza una penetración profunda de estas representaciones, la conciencia da cuenta del yo interior “que siente y se apasiona, el que delibera y se decide”²³⁸ (experimentación de la libertad).

Ahora bien, nuestra concepción ordinaria de la vida social tiende a una representación en el espacio. El yo superficial o refractado en el espacio se presta mucho más a las exigencias de la vida social (como del lenguaje), y esto se debe porque “nuestra vida exterior (...) social, tiene más importancia práctica para nosotros que nuestra existencia interior e individual. [Pues] tendemos instintivamente a solidificar nuestras impresiones, para expresarlas por medio del lenguaje”;²³⁹ el lenguaje aparece aquí como un solidificador, en cierto sentido, del pensamiento y los estados de conciencia, y en general del yo profundo; y esto, en cierta medida, es necesario pues de no ser así, ni lenguaje ni sociedad habría. Esto Bergson lo expresa de la siguiente manera: “Si cada uno de nosotros viviese una vida puramente individual, si no hubiere ni sociedad ni lenguaje ¿abrazaría nuestra conciencia bajo esta forma indistinta la serie de los estados internos? No por completo, sin duda, porque conservaríamos la idea de un espacio homogéneo...”²⁴⁰ en este sentido se comprende la importancia de la intuición del espacio homogéneo pues implica una inclinación hacia la vida social. Pero ¿podría la vida interior responder mejor a las exigencias de la vida social? ¿Tiene cabida el yo profundo de hacerlo? El acto libre ayuda a esbozar respuesta alguna.

Antes que nada, si presentamos el yo concreto, vivo, como una yuxtaposición de estados o términos en el medio homogéneo, terminaría por desenvolverse el tiempo en el espacio o colocarse la duración en el seno de la simultaneidad o, en palabras concretas, se sustituiría el yo real por su representación simbólica, tratándose así a la vida interior *como*

²³⁸ *Ibíd.*, p. 138

²³⁹ *Ibíd.*

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 144

una cosa; y de esto se derivaría la posibilidad de fragmentarla, relacionando los estados psíquicos como causa-efecto, o distinguirlos unos de otros. Todo esto fortalecería la ilusión de determinar la vida interior o de establecer relaciones asociacionistas entre los estados psíquicos. La implicación de fondo, muy al estilo de la mecánica tradicional, de posturas mecanicistas-deterministas, sería la negación de la libertad. Aun en los casos en que se “defiende” la libertad, se cae en una negación de la misma, y esto se debe a que querer conceptualizar la libertad remite a que se exterioriza, mediante el lenguaje, y sirve como una causa de la cual se derivarían sus arengas en pos de la “libertad” (una libertad que se cambia por la *necesidad*).

Entonces ¿la libertad se vive? ¿En qué trataría la libertad bergsoniana?, ésta tiene que ver con el yo concreto, con la duración pura. Enviarla al plano del espacio sería determinarla anulándola. Bergson nos dice respecto a la libertad: “se llama libertad la relación del yo concreto con el acto que él cumple. Esta relación es indefinible, precisamente porque somos libres”,²⁴¹ o sea, que somos libres cuando nuestros actos provienen de nuestra personalidad entera.²⁴² Así, el acto del yo no es más que la acción de nuestra personalidad libre. Para el bergsonismo actuar libremente conlleva a tomar posesión de sí (nivel personal), “volver a colocarse en la pura duración”.²⁴³

Pero cabe recordar que trasportar la duración en el espacio es transformar el progreso en cosa, la duración en extensión, la actividad del yo en mecanización y la libertad en necesidad. Si la mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, o sea, en sociedad, y exteriorizamos la vida del yo interior, entonces cabría preguntarnos ¿cómo se asimilan los estados de conciencia desde los demás sujetos? Ya sea de una forma dinámica o de una estática; la primera consiste en experimentarlos en sí mismo, la otra en una sustitución de estos estados que hace la conciencia por su símbolo o su idea. El concepto de lo cómico abocará a esta última forma debido a que dicho concepto da cuenta del automatismo que recubre la libertad; aunque se trata de un automatismo consiente pues la conciencia sólo percibe una rigidez transpuesta en lo vital y por eso mismo busca corregirla; la posibilidad de corrección se da justamente por la libertad.

²⁴¹ *Ibíd.*, p. 147

²⁴² *Ibíd.*, p. 207

²⁴³ *Ibíd.*, p. 173

Lo cómico refiere una inadaptación-distracción de la persona en la sociedad y mayor aún, expresa que únicamente el hombre brinda aspectos cómicos, de ello que el análisis de lo cómico en el carácter sea importante. La distracción, el *ensueño*, en el que la persona se inserta es lo que la risa espera corregir, su significación y alcance social se da por tal motivo. La rigidez es causada por el descuido de “mirar alrededor de sí y sobre todo hacia sí mismo (...) Rigidez, automatismo, distracción e insociabilidad se interpenetran, y de todo ello resulta lo cómico del carácter”.²⁴⁴ No podemos tener una vida, o mejor dicho, una personalidad plena en el sentido de que siempre podamos vivir la duración pura, la vida del yo profundo, esto implicaría muy posiblemente que todos, por ejemplo, seamos artistas; aunque en el caso extremo conllevaría a la disolución del lenguaje, de la sociedad. No obstante, esto no impide que podamos tener momentos (o *intuición*) con la duración pura y, para el asunto risible que tratamos, no es pretexto decir que no es posible salir de aquel estado de distracción o ensueño.

Si la vida solamente la vemos desde la comedia entonces vivir es actuar;²⁴⁵ y sólo así se trataría de rigidez, de una simplificación práctica por la útil distinción de las cosas en el espacio, donde la individualidad de cosas y seres (de continuos estados heterogéneos) no son posibles debido a que no son materialmente útiles o no perceptibles. Así, la individualidad de la propia persona se escaparía por el hecho de estar inmersa solamente entre generalidades y símbolos. Pero la vida no se reduce al quehacer útil o mecánico, también es *acción* expresa el bergsonismo.

Materia y memoria (1896) trata a la acción desde la consideración de que en la memoria interactúan el espíritu y la materia; la materia será el cerebro que impida que la memoria pura (duración pura, el continuo movimiento del espíritu) invada la conciencia y con ello se permita ejecutar la orientación de la acción. Aquí la percepción juega un papel importante en tanto es ésta quien orienta la selección de la posible acción o reacción a llevar a cabo. La percepción es una intuición de lo real en tanto que está acompañada del recuerdo (recuerdo-imagen). La percepción no indica solamente un contacto de la mente con el objeto, sino que la percepción está impregnada de recuerdos —imágenes

²⁴⁴ Bergson. *La risa*. Op, cit., p, 216

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 106

mnémicas— que la complementan cuando la interpretan, es por esto que: “la memoria pura se manifiesta en imágenes, y éstas imágenes entran a formar parte de nuestras percepciones”.²⁴⁶

La percepción se enriquece y es interpretada por la memoria, se presenta como un punto en que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, hacen una dinámica de intersección orientada a la acción. Por esta dinámica, no todo en la vida es repetición, también es acción y una acción que implica la intersección del alma y cuerpo, de la percepción de las cosas enriquecida por la memoria o, mejor dicho, por los estados puros de la conciencia. La pregunta sería si la corrección de la risa puede traer o llamar a la acción. Sí, en tanto la corrección de la distracción, proveniente en gran medida del amor propio, de la vanidad, fruto de la vida social,²⁴⁷ permita la adquisición de conciencia de sí mismo y con ello “se pueda obtener la mayor sociabilidad posible de los caracteres”.²⁴⁸

La adquisición de conciencia de sí puede traducirse como un atenderse y atender a la vida. Justamente, Bergson refiere y relaciona esta atención a la vida con el *buen sentido*. El buen sentido mantiene ordenados los recuerdos para que en la selección de los mismos se adecue y responda a la situación presente que lo evoca; pero si el buen sentido simplemente no está presente, entonces se cae en la distracción, en el absurdo cómico o en el ensueño, que no es otra cosa que querer moldear las cosas conforme a las ideas y no viceversa, o pasar a un estado de insensibilidad en donde sólo se ve lo que se quiere ver, o hacer de la percepción un pretexto para formar meras ensoñaciones.

La comicidad hace un llamado a la corrección personal/social a través de la risa, y con ello, el rencuentro con la conciencia, con el acto libre, y para ello se vale de algunas directrices principales que no se limitan al mero efecto risible.

²⁴⁶ Ver con detalle en Bergson. *Materia y memoria* en *Obras escogidas*. Op, cit. pp. 367-395.

²⁴⁷ Copleston, F. Cap. IX “Henri Bergson (I)” en *Historia de la Filosofía*. vol. IX. Barcelona, Ariel, 1975, p. 192

²⁴⁸ Bergson. *La risa*. Op, cit. p., 122. La vanidad como la contenedora de todas las formas, vicios, algunas virtudes, entre otros, y que además nace de la vida social, lleva a pensar una marcada postura pesimista de la formación social, y en último momento lleva a considerar en el bergsonismo una mínima visión ontológica del mal en el hombre, un pequeño fondo de maldad o malicia que Bergson no quiere tratar porque no encontraríamos nada halagador para nosotros mismos (ver página, 138). Respecto a la sociabilidad posible de los caracteres en Bergson. *Ibíd.* p. 123

III.III Principales direcciones del concepto de lo cómico

1) *La idea de disfraz*.²⁴⁹ Esta idea permite una “expansión” a imágenes más vagas de cualquier rigidez aplicada sobre la movilidad de la vida, o sea, ya no solamente dirigida a gestos, formas, sino a acciones y actividades complejas del hombre. El disfraz necesita un *cuerpo* que presenta una agilidad viviente debido al alma o al continuo movimiento del pensamiento, en este sentido, el disfraz aparece como la envoltura o la rigidez inerte. No obstante, al tratarse de imágenes vagas de rigidez, o comunes, “normales”, la imaginación suele no desprender del cuerpo el disfraz. En otras palabras, la imaginación antes de dar cuenta del disfraz no opone la rigidez inerte a lo viviente, quedando lo cómico en estado latente; es como pasar desapercibidamente cualquier rigidez aplicada en la vida cotidiana, considerando de este modo, cualquier acción como común o normal, sin causar risa o sospecha alguna de mecanismo). Este estado latente de lo cómico deja ver una unión entre lo mecánico y lo vital, siempre y cuando no se descubra la rigidez. De esta manera, lo cómico surge, justamente, cuando se da cuenta de que hay una incompatibilidad, una distinción de lo mecánico y lo vital, una transposición que da paso a un efecto cómico y causa risa.

En la idea de disfraz la imaginación rompe con la continuidad de uso, que adormece la virtud cómica; el uso continuo nos hace acostumbrarnos a ver de determinada forma las cosas o acciones. Cuando se da la ruptura con la continuidad de dicho uso, vemos los modos mecánicos insertos en la vida. Tal ruptura responde a una *lógica de la imaginación*²⁵⁰ no sólo del individuo sino también de la sociedad. Esta lógica tiene como función dar cuenta de la transposición de lo rígido sobre lo vital a través de imágenes.

La lógica de la imaginación (social) tendría que desprender opiniones, tradiciones, preceptos morales, religiosos, ceremonias, etc., para dar cuenta de que en el fondo de la sociedad, pero sobre todo en el individuo, hay una continuidad fluida de estados heterogéneos de conciencia penetrándose unos en otros. La imaginación al darse cuenta del

²⁴⁹ La idea de ‘disfraz’ también estaba ya presente en la risa de la cultura popular medieval. El disfraz era la idea de una renovación de la personalidad popular. El pueblo y el mundo se renovaban bajo la idea de disfraz en su conjunto con las características de la risa: universalismo, aspecto positivo y regenerador. Ver Bajtin, Mijail. op, cit., p. 78. En Bergson la idea de disfraz busca una expansión de lo cómico.

²⁵⁰ Bergson, *La risa*, op, cit., p. 37

disfraz, ve a éste como cómico, sea en el hombre, en la sociedad, o en la naturaleza (sustitución del orden natural por el artificio). Esta lógica no se separa del concepto de lo cómico. La imagen latente sigue abocando a lo mismo: una falsificación mecánica de la vida; un mecanismo superpuesto a la vida.

En el caso puntual de la sociedad, la idea de disfraz se ve en la rigidez de los cumplimiento protocolario de ceremonias de diversa índole, en los reglamentos, que si bien permiten una regulación a la vida no deben estancarla o hacerla rígida pues terminan siendo contraproducentes y perjudiciales para la sociedad, y en el fondo para los individuos. Así pues, se ve como necesaria una continua modificación de los individuos y, por ende, de la colectividad, acorde al movimiento continuo de la vida misma.

Si los individuos son los que conforman la sociedad, y al ser característico de los individuos mismos su vitalidad, entonces la sociedad se concibe como un ser viviente. El *cuerpo vivo* de los hombres que están animados por la actividad siempre despierta del alma, hacen que la sociedad se le considere un ser viviente. Es preciso aclarar que esta concepción de la sociedad no refiere a una postura organicista, o sea, a una visión holista del todo sobre las partes sino que se basa en una concepción individualista de la sociedad, la cual “no prescinde del hecho de que el hombre es un ser social ni considera al individuo aislado”.²⁵¹ En Bergson, la relación del individuo con la sociedad se da desde un aspecto liberal: “el individuo como microcosmos o totalidad completa en sí misma”,²⁵² como también de manera democrática, en donde el individuo se considera como capaz de instituir, con los demás, un poder común, una unidad artificial; Bergson aceptaba la democracia y de hecho pretendía ir a un nivel más allá respecto a la misma.

En *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1939), el bergsonismo presenta sus posturas religiosas y sociales. Aboca una religión dinámica, alejada de todo estatismo y culto, y abierta al misticismo, al misterio divino; y refiere una sociedad abierta orientada hacia el mismo sentido que aquella religión dinámica. Además expresa su inclinación hacia la democracia, pero le brinda un “plus”, debido a que la asienta de igual manera en el

²⁵¹ Bobbio, Norberto. Cap. IX. “El individualismo y el organicismo” en *Liberalismo y democracia*. México, FCE, 1989, p. 51

²⁵² *Ibíd.*, p. 52

misticismo. En este sentido, libertad e igualdad aparecen reconciliadas bajo la fraternidad divina. Bergson expresa su esperanza en una democracia considerada esencialmente “evangélica y que tiene por motor el amor”.²⁵³ Hay que hacer, de igual forma, una puntualización respecto a la visión individualista bergsoniano. Bergson trata de rescatar del individuo la actividad siempre despierta de su alma; da un peso a la vida espiritual del hombre, no desdeña ni desvalora los estados heterogéneos de la conciencia del hombre, ni sus intuiciones, esperanzas ni su misticismo. Y justamente no lo hace porque considera que es desde esta vida espiritual donde el hombre y sus actos son libres.

2) *Atención del cuerpo, de lo material; distracción u omisión del alma.* Con la mecanización artificial del cuerpo se da la comicidad y un acento a la materialidad; olvidándose, un poco, de la vitalidad propia. La comicidad, en la cuestión del cuerpo y el alma, se da justamente cuando la atención pasa de la consideración del alma a la del cuerpo y, puntualmente, cuando hay una consciencia de que el cuerpo, considerado como mera materia inerte, se superpone a la energía viviente, que permite el carácter intelectual y moral a la vida, pero no su total acabado y culmen.

El resultado de lo dicho en el párrafo anterior es que la personalidad moral e inteligente pasa a segundo plano, debido a que se dirige la atención al cuerpo, a lo material. Poner atención a algún aspecto físico de la persona cuando lo que importa es su carácter moral causa un efecto cómico. Es como si el cuerpo intentara someter al alma, como si la forma material, sus hábitos, quisieran imponerse y dominar el fondo (o el espíritu)²⁵⁴. En este caso, la imaginación ve la aproximación de dos imágenes: el espíritu que se inmoviliza en determinadas formas y el cuerpo que adquiere rigidez debido a esas formas.

3) *Cosificación y automatismo del individuo.* También causa risa la transfiguración momentánea de una persona en cosa. Esto se deriva igualmente de la idea central: algo mecánico superpuesto a lo viviente. Sólo que en este momento el ‘algo mecánico’ es considerado como una cosa en general. Cuando el ser humano da la impresión de una cosa, produce un efecto cómico y causa risa.

²⁵³ Bergson, Henri. “Mecánica y mística” en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Argentina, Editorial Sudamericana Buenos Aires, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición, 1962, p. 273. Ver todo el capítulo para más detalles.

²⁵⁴ Bergson, *La risa*, p. 46.

En términos generales, estas tres direcciones abocan a la identificación de la rigidez sobre lo vital y, como consecuencia de fondo, a una exigencia para la sociedad, como cada individuo, de poner una atención constante a las situaciones presentes, a no estar abstraídos de la realidad viviendo como autómatas; todo esto, vía la risibilidad de los efectos cómicos que no languidecen en la espontaneidad de la risa debido a que busca tener conciencia de la duración misma o, en otras palabras, “tocar” la existencia de uno.

En Bergson la existencia es *seria* además de libre, debido a que es la parte fundamental para el individuo como para la sociedad. La risa bergsoniana no es completamente alegre o festiva, sino lo contrario, se mofa, es denigrante y burlona. Además, sólo significa, a través de lo cómico, la rigidez contraproducente para el individuo y la colectividad; se ríe de ello y busca corregirlo: su función es meramente exterior. La función social de la risa busca justamente devolver o salvaguardar este aspecto serio-libre de la existencia.

La seriedad de la vida no es institucional y aunque lo fuese, aquello no es lo importante, lo que sí lo es, tiene que ver con la existencia. ¿El ser humano no tiene otro remedio que ser serio? Es claro que no. Siempre puede acudir a otros momentos como la *festividad* o expresiones como a la *sonrisa*. Aunque, esta última tiene que ver más con la alegría, la emoción, la profundidad, incluso adquiere un rasgo hasta filosófico. Alfonso Reyes expresa bien esta distinción entre la sonrisa y la risa, el aspecto particular e interno de la primera y el carácter exterior de la segunda. Reyes se expresa de la siguiente manera:

La sonrisa es solitaria. La risa acusa un pretexto o motivo externo, como señalándolo con el dedo. La sonrisa es más interior, tiene más espontaneidad que la risa, es menos solicitada desde fuera. (...) el análisis de la sonrisa nos lleva a fuentes espirituales; el de la risa, a los motivos externos. Los motivos podrían variar; como no nos pertenecen, no son absolutos. La fuente espiritual que traemos con nuestro ser (...) es absoluta. La sonrisa es, filosóficamente, más permanente que la risa.²⁵⁵

La sonrisa bien puede tener lugar dentro del individuo pero no eliminar el aspecto serio de la existencia. En Bergson la existencia está ligada a la libertad, por eso mismo manifiesta que *todo lo serio de la vida proviene de nuestra libertad*, por tanto, también la libertad ha

²⁵⁵ Reyes, Alfonso. “El suicida” en *Obras completas*, Vol. III, México, FCE, 1956, p. 237

de ayudar a corregir la rigidez. La risa tiene un fin útil, buscar diluir la rigidez que pueda estar en el cuerpo social como en la configuración personal. Eliminar la rigidez le permitiría a la sociedad obtener de los individuos mayor libertad y sociabilidad posibles (¿sinceridad?). Para ello, la comicidad busca dar pauta a la conciencia personal, a la duración; facilita la entrada a la filtración del tiempo, el recuerdo y la memoria, al acto libre, a la acción orientada a ‘mi presente’ personal y social; en pos del fortalecimiento de la *atención* hacia la existencia propia como la existencia de otros. La posible corrección personal y social mediante la risa de los efectos cómicos, no es otra cosa que el llamado necesario a la *atención* para la vida.

La risa bergsoniana, a través de su particular concepción de la comicidad y el dualismo de su filosofía en general, busca llegar a la conciencia del individuo, experimentar su libertad, quitar las máscaras (individual como social), expresar el carácter y buscar utópicamente comunicar la alegría. Bergson dice esto de la siguiente manera:

La vida de todos los días podrá ser avivada e iluminada (...) Todo se ha puesto de acuerdo para nuestra mayor comodidad, pero todo está también en un presente que parece comenzar sin cesar; y nosotros mismos, artificialmente formados a la imagen de un universo no menos artificial, nos percibimos en lo instantáneo, hablamos del pasado como de lo ya anulado, vemos en el recuerdo un hecho extraño, una especie de ayuda prestada al espíritu por la materia. Volvémonos, por el contrario, tal como somos, a un presente denso y (...) elástico, que podemos dilatar indefinidamente hacia atrás haciendo retroceder cada vez más la máscara que nos oculta a nosotros mismos; recobremos el mundo exterior tal como es (...) en el momento actual (...) en profundidad, con el pasado inmediato que le oprime y le imprime también su impulso; habituémonos (...) a ver todas las cosas *sub specie durationis*. [Una visión que la filosofía mantiene y ha de terminar]...insuflando de nuevo la vida a los fantasmas que nos rodean y revivificándonos a nosotros mismos. Con ellos se haría complementaria de la ciencia, tanto en la práctica como en la especulación. (...) la ciencia nos promete el bienestar, todo lo más el placer. Pero la filosofía podrá en cambio darnos la alegría.²⁵⁶

La risa bergsoniana no es ajena al pensamiento dualista de donde proviene ni mucho menos, a pesar del momento “margo” que puede provocar, se cierra a las puertas del *optimismo* filosófico bergsoniano. Además, puede arrojar luces hacia una postura ética anclada a la duración de la persona misma frente a un mundo tan cambiante (tan *simultáneo*

²⁵⁶ Bergson, H. “Pensamiento y movimiento” en *op, cit*, pp. 1047-1048

e instantáneo) que puede trastocar muchas formas establecidas de conducta y pensamiento; pero dicho cambio se toparía con lo que *uno es* y la forma en cómo se posiciona, actúa y cambia la realidad en la que habita; esto no eliminaría el cambio, al contrario, lo nutriría y dimensionaría continuamente más allá del bienestar y placer, hacia la alegría. En este caso, la risa, dentro del bergsonismo, puede “limpiar” la conciencia de una *rigidez* y disfraz tanto individual como social, posibilitando, además, conservar aún un relativo carácter renovador, más allá del aspecto negativo que puede atribuírsele: *nos reímos por algo que, muy en el fondo de nosotros, esperamos cambiar.*

*

*

*

Resta decir de este apartado. El pensamiento bergsoniano continuamente manifiesta el querer espiritualizar el quehacer humano, ya no sólo tratar dicho quehacer y al humano mismo como cosas o datos tal como lo hacía el positivismo decimonónico y las ciencias. Una premisa fundamental del bergsonismo alude a que <<por debajo de lo estático hay un continuo movimiento vital>>. Esta premisa es directriz en los trabajos de Bergson y, por tanto, en *La risa*. Premisa que orienta a la expresión risible del hombre hacia el ámbito social, acuñándole una función social que radica en la búsqueda de una corrección social de todo automatismo o distracción proveniente de la transposición de lo rígido/mecánico sobre lo móvil/vital. No obstante, la risa por sí sola no podría llevar a cabo dicha tarea, hay más elementos del pensamiento bergsoniano que colaboran a tal empresa: la libertad o el acto libre de la persona, la acción nutrida por la percepción y la memoria, el tiempo y la duración. Es como si la risa, por un momento, alumbrara o dejara pasar el flujo de la duración y las cualidades anteriormente referidas.

Una sociedad distraída, ensoñada y alejada de la personalidad misma, como autómatas, es lo que pretende dar cuenta la comicidad bergsoniana. En el fondo dicho concepto hace un llamamiento fundamental: actuar conforme a nuestra personalidad, o sea, actuar siendo nosotros y no una máquina o una marioneta sin vida, aunque también debe procurarse no caer en la ensoñación y volatilidad sin cesar de la memoria y los recuerdos.

En otras palabras, se requiere un vivir personal acorde a sí mismo y la realidad concreta, ‘mi presente’, a la que se atiende.

Por una parte, atender a la personalidad lleva a considerar la necesidad de tener contacto con la vida de los datos heterogéneos de la conciencia, en otros términos, la duración pura del yo interior, del cual el acto es libre, lleno de la personalidad de uno mismo. Por otra, la acción llama a la atención en las exigencias tanto sociales como personales de responder acorde a la personalidad propia y a lo que acaece en la vida social; la acción implica previamente una percepción nutrida por la riqueza personal que brinda la memoria a través de los recuerdos/imágenes: una acción que permite atender, desde nuestra persona, a la vida social, y ya previamente a la individual rompiendo con el automatismo y mejorando el carácter individual, pero sobre todo esperando *siempre* un continuo desarrollo social.

Estar atento a la vida, en contacto con las cosas y las personas, exige un esfuerzo de tensión intelectual que lleva implícito una relación y colaboración tanto de la inteligencia-intuición, como de la percepción-recuerdo y, por consiguiente, de la acción correspondiente. Atender la vida remarca, haciendo frente, a la distracción y el automatismo-mecanicismo como el cientificismo. La risa también demanda y busca corregir tal falta de atención, aunque lleva añadida la humillación, pues no tiene nada de benevolente. En tanto gesto social puede verse como una venganza de la sociedad hacia aquellos que están distraídos, o son perezosos, en la medida que no atienden la realidad o que descansan de la fatiga de pensar (o de vivir –aunque momentáneamente-) por maquinarse sólo ilusiones o adquirir la comodidad de una vida mecánica; las preguntas inmediatas serían ¿Quiénes puntualizarían tales rigideces hacia los demás? ¿Será posible una sociedad profundamente creativa consigo misma? ¿La comicidad y lo risible llegaría a modificar las relaciones de poder?

El ‘buen sentido’ invita a una acción enriquecida por la memoria (recuerdos pertinentes) acorde y adecuada a las situaciones de la vida social, una atención a la vida, y por otra parte, la risa señala la rigidez o distracción, manifiesta exteriormente defectos, invitando a una toma de conciencia y por ende corregir aquellos procurando una mejora social y fundamentalmente una mejora interior. Pero no por ello se debe tener la

consideración de que la risa contraiga la justicia o manifieste ser “buena”; se limita a sólo humillar y remarcar las distracciones; a dar cuenta del olvido de la personalidad y esperar su corrección, su adaptación personal y social con libertad en sus actos. La risa a pesar de que efímeramente se torne alegre, en el fondo es amarga.

Por último, el concepto de lo cómico es nutrido y reforzado, por una parte, con las consideraciones realizadas en la obra *Los datos inmediatos de la conciencia* (1888) en la cual desde un acercamiento, y crítica, psicológica se rescata la personalidad concreta y pura, esclareciendo lo que implica el acto libre y, por otra, con las consideraciones en *Materia y memoria* (1896) respecto a la relación de recuerdo-percepción, orientada a la acción y atención de la personalidad en el *presente*; ambas, y propiamente el concepto de lo cómico, buscan corregir la automatización individual como social, para dejarnos *durar*.

Conclusión

El concepto de lo cómico bergsoniano, desde su orientación al ámbito social, puede mostrar la distracción o desinterés (rigidez) respecto a la vida en sociedad por parte de los individuos, buscando, a su vez, la corrección de tal desinterés social mediante efectos cómicos risibles. Esto permite dimensionar y concebir de otra forma a los efectos risibles de la comicidad: no como “analgésicos” o estimulantes del ocio sin sentido, que bien en ocasiones resultan ser medios eficientes para los detentores de poder, en términos de “ocultamiento” o “disimulo” de la opresión que ejercen aquellos sobre el grueso de la población, o de los deficientes y contraproducentes direcciones de los asuntos públicos, etc.; esto se encuentra ya muy relacionado desde la antigüedad con el famoso “pan y circo” romano empleado por las esferas de poder.

En este sentido, la corrección social de la comicidad bergsoniana podría leerse como una cierta crítica social a los medios que opacan u obstaculizan la participación individual-personal en la esfera social (de fondo aquellos podría delinear un matiz político logrado desde la risa); una crítica lanzada hacia los individuos mismos y las formas de organización y modos de vida que en un momento fueron suyas, pero que terminaron por olvidarlas o en el afán de perfeccionarlas se distanciaron concretamente de aquellas; por ejemplo, la sátira de la caricatura política no pasa el umbral del señalamiento entre las mismas esferas de poder, no da paso a una corrección surgida en el seno de la sociedad; las parodias presidenciales muchas veces terminan por fortalecer las figuras políticas a través de una risa que se burla, pero que no cambia nada; la posible comicidad de espacios determinados (academias, escuelas, organizaciones públicas, etc.) podría “poner en la balanza” la vinculación existente –si la hubiera- entre lo *hecho* y la realidad, de esto se derivarían cuestiones como el compromiso personal (ético) de lo que se hace y se cambia en los ámbitos de trabajo, de convivencia, de enseñanza, etc.; entre otros casos; todos ellos pueden analizarse en estudios posteriores.

Como pudo constatarse a lo largo del trabajo, lo cómico en Bergson está fuertemente relacionado y nutrido por conceptos previos dentro del bergsonismo mismo. El *Ensayo* da entrada a los dos elementos (extensión y cualidad) coexistentes de la realidad

que dura y, a su vez, permite arrojar luces hacia la libertad concretizada en acción. Dichos elementos se abordan en Materia y Memoria desde el individuo; esto permite que surja la cuestión de la ‘rigidez’ en aquel y la manera en cómo hacer frente a tal solidificación u automatismo de la personalidad: la atención del presente-acto libre. Así, todo lo anterior está presente en la tesis bergsoniana de la comicidad: la superposición de lo rígido sobre lo móvil; esto remarca la necesidad de no confundir los dos planos de la realidad, o sea, tener claridad en dicha ‘superposición’ de planos, lo cual se vincula a la corrección de la risa que, de fondo, se vincula a la atención del presente y el acto libre.

¿Vigencia del bergsonismo?

Será el bergsonismo una “bola” de ideas selladas con la marca de “lo obsoleto” para nuestro presente; será una bella página más en el intrépido libro de la historia de la Filosofía o será acaso una mera postura tildada de “irracional”, “mística” y “poética” por el hecho mismo de ir aparentemente en contra de la camisa de fuerza de la razón (¿pretendía destrozarse esa camisa para hacer una nueva; o buscaba abrir los candados o aflojar los cordones para dejar correr el aire en continuo movimiento, buscando que el loco se diera cuenta, principalmente, de sí mismo en su integridad?). Podrá el bergsonismo ser ‘contemporáneo’ a nosotros.

El despliegue del pensamiento bergsoniano era testigo del interés y preocupación por un mundo cada vez más solidificado racionalmente; interés-preocupación que había conseguido importantes avances científico-técnicos, construcción teóricas fuertemente delimitadas, pero que menguaba y enflaquecía a la realidad, y de fondo a la *persona* misma. La razón moderna iba cerrando las puertas al flujo dinámico cualitativo, que en Bergson encontró cobijo y que pudo encarnarse en la libertad personal. En este sentido, el bergsonismo comenzó a arrojar luces a lo que podría resultar de un mundo, o una parte de la realidad, encuadrado en sistemas intelectuales o doctrinas altamente racionales que ponían un orden impecable y una explicación rigurosa y llena de contenido cognitivo del mundo, pero que se cegaban de una dinámica temporal que iba permeando de a poco. Posiblemente en el ámbito filosófico aún se conserva la admiración y entrega a la razón, pero al menos en otras disciplinas como la antropología, la psicología, sociología,...ha

comenzado a tomarse en cuenta o dar paso a este flujo dinámico temporal para enriquecer y complejizar su respectivo campo de estudio.²⁵⁷

Remarcar el dominio de la razón hacia la realidad y la naturaleza, a la postre, implicó el sometimiento mismo del hombre por el hombre: la positividad del progreso se convirtió en la positividad vacía (de tiempo; de memoria; de persona) de un individuo explotado, en el ámbito intelectual-académico, escolar; laboral; social; mediático-comunicativo; etc.; ejemplo de ello puede ser lo expuesto por la Teoría Crítica o por Han;²⁵⁸ para el bergsonismo aquello representaría la afirmación-rescate continuo de la duración personal. En un plano “interno”, por ejemplo, en términos de una conciencia con conciencia de sí, por extravagante que suene, pero que obre *incorrectamente*, como la razón cínica²⁵⁹ de Sloterdijk refiere o la “buena conciencia” de Jankélévitch,²⁶⁰ implicaría una *distorsión* (consciente o inconsciente –teniendo en cuenta otros factores externos-) de la ética misma, esto podría mirarse desde el bergsonismo en términos de la solidificación o confusión de la cualidad personal-temporal (aquí podría cuestionarse la postura bergsoniana misma en torno a la efectiva posibilidad de ruptura o modificación de aquellos esquemas de los que pareciera asirse una conciencia “cínica”, “buena”, “representada-falsa”); evidentemente esto también requeriría de análisis posteriores.

Por último, la comicidad bergsoniana puede analizarse en otras dos obras de Bergson: *La evolución creadora* (1907) y *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1932); con la primera, la comicidad y el efecto risible pueden verse nutridos por el carácter *creador* de la duración: será que de la corrección de la risa surgirá, como el resorte de la caja sorpresa, el aspecto creador del acto libre –en realidad eso se espera-; respecto a la segunda obra, la comicidad podría entrar en tensión respecto al ámbito religioso-moral –prueba de fuego para constatar la corrección de las posibles falsas conciencias (ya no referidas o vinculadas tanto a la ideología sino a cuestiones concretas-cercanas a la persona, por ejemplo tener identificado cierta “cosa” que le afecta, no hacer nada por modificarlo ni

²⁵⁷ Como ejemplo consúltese Baladier, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. España, Gedisa, 2003.

²⁵⁸ Byung-Chul, H. *La agonía del Eros*. España, Herder, 2014. — *La sociedad de la transparencia*. España, Herder, 2013. — *La sociedad del cansancio*. España, Herder, 2012.

²⁵⁹ Sloterdijk, P. *Crítica de la razón cínica*. España, Siruela, 2003.

²⁶⁰ Jankélévitch, V. *La mala conciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

querer intentarlo; si esto pasa con las cosas cercanas, qué no ha de pasar con las ideologías)-. Estos temas quedan abiertos con esperanzas de poder desarrollarlos con posterioridad y así delinear posibles senderos contemporáneos para replantear algunos matices del bergsonismo.

Bibliografía

Bibliografía de las obras de Henri Bergson

Bergson, H. *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid, Alianza, 2008.

Bergson, H. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Argentina, Editorial Sudamericana
Buenos Aires, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición, 1962.

— “Mecánica y mística”.

Bergson, H. *Obras escogidas*. Trad. J. Antonio Miguez. México, Aguilar, 1959.

— *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

— *La energía espiritual*.

— “El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica”.

— “El esfuerzo intelectual”.

— “El recuerdo del presente y el falso reconocimiento”.

— *La evolución creadora*.

— *Materia y memoria*.

— *Pensamiento y movimiento*.

— “Introducción a la metafísica”.

— “La percepción del cambio”.

— “La filosofía de Claudio Bernard”.

— “La intuición filosófica”.

Bibliografía sobre Henri Bergson

Barlow, M. *El pensamiento de Bergson*. México, FCE, 1968.

Bréhier, E. *Historia de la filosofía*. Tomo II. Siglos XVIII-XX. Madrid, Tecnos, 2002.

—“El espiritualismo de Henri Bergson”.

Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos*. Valencia, Pre-Textos, 2005.

— “Bergson. 1859-1941”.

— “La concepción de la diferencia en Bergson”.

Ferrater Mora. “Introducción a Bergson” en *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Argentina, Editorial Sudamericana Buenos Aires, Traductor Miguel González Fernández, 2da edición, 1962.

García Morente. “La filosofía de Bergson” en *Introducción a la metafísica*. México, Porrúa, 2009.

Jankélévitch, V. *Henri Bergson*. México, Universidad Veracruzana, 1962.

— Cap. II “Libertad”.

—Cap. III. “El alma y el cuerpo”.

Jankélévitch, V. *La mala conciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

— Cap. II “Irreversibilidad”.

Maritain, J. *De Bergson a Sto. Tomás de Aquino*. Argentina, Club de Lectores, 1967.

Xirau, J. “Prólogo a vida, pensamiento y obra de Bergson (1944)” tomado en *Obras Completas. Tomo III. Escritos sobre historia de la filosofía. Vol. 2 Artículos y ensayos*. España, Coedición Fundación Caja Madrid, Anthropos, 2000.

Bibliografía general

Altieri, A. *Los presocráticos*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1993.

Bajtin, Mijail. “Rabelais y la historia de la risa” en *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid, Alianza, 2002.

Baladier, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. España, Gedisa, 2003.

Bobbio, Norberto. Cap. IX. “El individualismo y el organicismo” en *Liberalismo y democracia*. México, FCE, 1989.

Caso, Antonio. “La definición del progreso y la filosofía de la historia” en *Antología filosófica*. México, UNAM, 1993.

Han, B. *La agonía del Eros*. España, Herder, 2014.

—*La sociedad de la transparencia*. España, Herder, 2013.

—*La sociedad del cansancio*. España, Herder, 2012.

Lapoujade Noel, M. *Los sistemas de Bacon y Descartes. De la coincidencia de los opuestos*. México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Facultad de Filosofía y Letras. Dirección de Fomento Editorial, 2002.

Liotard, J. *La confesión de San Agustín*. España, Losada, 2002.

Reyes, Alfonso. “El suicida” en *Obras completas*, Vol. III, México, FCE, 1956.

Romero, J. *La Edad Media*. México, FCE, 1995.

Villoro, L. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Xirau, J. *Obras completas*. Tomo III, Vol. 1. España, Coedición Fundación Caja Madrid, Anthropos Editorial, 2000.

—“Descartes y el idealismo subjetivista moderno”.

—“Filosofía y Biología (1927)”.

Diccionarios e Historias de Filosofía

Abbagnano, N. *Diccionario de filosofía*. México, FCE, 1994.

Bréhier, E. *Historia de la Filosofía*. Tomo II. Siglos XVIII-XX. Madrid, Tecnos, 2002.

Copleston, F. *Historia de la Filosofía*. Vol. IX. Barcelona, Ariel, 1975.

Diccionarios electrónicos

Real Académica Española. Diccionario de la lengua española, 22º edición. Página electrónica: Url: <http://lema.rae.es/drae/?val=risa>

Universidad de Salamanca. Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico. dicciomed.eusal.es Página electrónica: Url: <http://dicciomed.eusal.es/palabra/sardonica-risa>